MATHEUS SERVA PEREIRA

“Grandiosos batuques”

Tensões, arranjos e experiências coloniais em Moçambique (1890-1940)

“Grandiosos batuques”:

Tensões, arranjos e experiências coloniais em Moçambique (1890-1940)

IMPRENSA DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA

A Imprensa de História Contemporânea é a editora universitária do Instituto de História Contemporânea, especializada na divulgação de trabalhos de investigação originais nas áreas da História e das Ciências Sociais. A IHC publica estudos inovadores que incidam sobre o período contemporâneo, privilegiando as abordagens de carácter transdisciplinar.

MATHEUS SERVA PEREIRA

“Grandiosos batuques”

Tensões, arranjos e experiências coloniais em Moçambique (1890-1940)

Título: "Grandiosos batuques": Tensões, arranjos e experiências coloniais em Moçambique (1890-1940)
Autor: Matheus Serva Pereira
Revisão de texto e coordenação executiva: Elisa Lopes da Silva
Capa e paginação: Gráfica 99
Tiragem: 150 exemplares, Gráfica 99

Este livro foi objecto de avaliação científica
A ortografia segue a variante brasileira do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990

Imprensa de História Contemporânea – Catalogação na Publicação
PEREIRA, Matheus Serva, 1985-
Grandiosos batuques: Tensões, arranjos e experiências coloniais em Moçambique (1890-1940)
CDU 94(679)"1890/1940"

ISBN: 978-989-8956-10-1 (Impresso)
ISBN: 978-989-8956-11-8 (EPUB)
ISBN: 978-989-8956-12-5 (Mobi)
ISBN: 978-989-8956-13-2 (PDF)
DOI: https://doi.org/10.34619/06z3-w430

Depósito legal n.º 472 778/20

1.ª edição: Julho de 2020

Imprensa de História Contemporânea
imprensa.ihc@fcsh.unl.pt
http://imprensa.ihc.fcsh.unl.pt
Av. de Berna, 26 C
1069-061 Lisboa

Financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito dos projetos UID/HIS/04209/2013, UID/HIS/04209/2019 e UIDP/HIS/04209/2020.

Índice

PREFÁCIO

Os grandiosos batuques, o tempo e a alegria

Em abril de 1998, e após um longo período entre o Chimoio e Maputo, passei duas semanas em Cape Town. Entre as idas e vindas à biblioteca, deixava-me levar por tudo o que me conectava diretamente com os recentes tempos do *apartheid* ou com a explosão de alegria que significou o seu fim institucional em 1992. Foi quando visitei o pequeno museu do *District Six*, dedicado à memória de um bairro que o regime do *apartheid* destruíra e às gentes que haviam sido de lá deportadas. Uma série de fotos sobre a vida do antigo e multirracial *District Six* me chamou particularmente a atenção: tratava-se de fotos do carnaval de rua e das noites de jazz que marcaram durante anos a vida do bairro. Havia uma beleza rara naquelas fotos: afinal, havia alegria, mesmo durante o *apartheid*! A mesma alegria que encontrei em mais de uma foto de Ricardo Rangel de Lourenço Marques (anterior Maputo) no período tardo-colonial. Imagens que revelam que o colonialismo tentava, mas não conseguia, acabar com a alegria. Como lembra Chinua Achebe, "o mais incrível é que os despossuídos muitas vezes transformam sua impotência em algo útil e riem dela".[1]

O livro de Matheus Serva Pereira que ora tenho o prazer de apresentar é, entre outras coisas, um livro sobre a alegria, aquela que insistia em aparecer e que revelava que o sistema colonial, ou o *apartheid*, não eram favas contadas. Pela mão do jovem historiador

1 Chinua Achebe, *A educação de uma Criança sob o Protetorado Britânico* (São Paulo: Companhia das Letras, 2012), 28.

sou levado para outros *tempos*, aqueles anteriores aos das magníficas fotos de Ricardo Rangel da Lourenço Marques dos anos 1950 e 1960. Seus grandiosos batuques ecoam os anos de formação, os momentos decisivos que vão das guerras de ocupação do Sul de Moçambique às turbulências da I República e à imposição da triste e violenta versão colonial-fascista do Estado Novo. Mas os batuques também ecoam outros espaços, em grande medida desconhecidos até os dias atuais: os subúrbios da cidade de Lourenço Marques, atual Maputo.

Nem esgotamento, nem ruína, a descoberta renovada dos arquivos em Portugal e Moçambique confirma que o passado é imprevisível. Os batuques – a tenacidade de seus sujeitos, as controvérsias que geravam e sua continuidade no tempo – exigem uma nova aproximação ao mundo colonial, aquele marcado por hierarquia, ordem e violência e que parecia reservar poucos lugares para os dominados, quais sejam, a subversão que caminha para a construção do heroísmo, ou a colaboração que se traduz na reprodução da indignidade e da humilhação. Ou ainda, os batuques dos subúrbios urbanos nos levam para outros africanos, longe dos autênticos que se encontravam nas zonas rurais, ou daqueles que se aproximavam de ideal do assimilado. Quanto não têm a nos contar os batuques dos primórdios dos *tempos coloniais* – os desbravados por Matheus Pereira – sobre os subúrbios da atual Maputo, ainda em grande medida desconhecido! Eis um dos desafios dos pesquisadores africanistas na atualidade, a de levar adiante a agenda construída pelos africanistas da Escola de Manchester entre os anos 1940 e 1960 e que interpelava uma África em rápida transformação, que se distanciava do antigo universo tradicional e se se aproximava dos subúrbios das cidades africanas coloniais.

Outros tempos, outros debates, é esta suspeita de autores como Max Gluckman e J. Clyde Mitchell que dialoga diretamente com os avanços de E. P Thompson, recuperado com a maestria por Matheus Pereira: categorias, modelos, conceitos fazem sentido se têm como referência seus contextos ou, em outros termos, a experiência. Assim, o conflito, a tensão e mesmo a violência devem ser reequacionados tendo como referência os sujeitos. O africano de Lourenço Marques das primeiras décadas do século surge com outra

força, aquela que impõe a negociação e a barganha. Lendo o livro de Matheus me reencontrei com a lucidez de João Albasini, tenaz jornalista moçambicano das primeiras décadas do século XX: *"Não basta o domínio, a conquista para uma potência arrogar os seus direitos às colónias. É preciso o consenso do nativo, dizer ele a dominação que quer"*.[2] Bingo! Albasini em 1920 afirmava o certamente trabalhado por Weber de uma cátedra alemã, ou por Gramsci de uma prisão na Itália, só que de Lourenço Marques e olhando para aquela cidade partida entre os brancos do cimento e os negros do caniço. Olhando para os então denominados indígenas. "... [A] dominação que quer" está longe da servidão voluntária, ou de qualquer sorte de conformismo. Está justamente na sua afirmação como sujeito da história e não como o objeto de um sistema.

Em meio às tramas que se desenham em sua pesquisa documental Matheus consegue estabelecer um rico e oportuno debate entre a historiografia africanista mais contemporânea e os avanços da historiografia brasileira no que diz respeito à história da escravidão. Mais de três séculos de tráfico e de escravidão africana no Brasil foram incapazes de impor um ponto central da agenda escravista: o silenciamento e a inação do escravizado. Da mesma forma, o colonialismo português em Moçambique e as formas de trabalho compulsório e segregação que o acompanharam entre finais do século XIX e 1940 foram incapazes de deter o ato e aprisionar os sentidos de cantar e dançar. A uma historiografia moçambicana em grande medida empenhada justamente em desvendar as formas de imposição do trabalho aos nativos e sua tenacidade em resistir, o trabalho de Matheus Pereira representa uma grande contribuição pois os trabalhadores não só trabalham e a resistência tem muitas faces. Uma delas é justamente a alegria. Algo raro, como lembra o historiador moçambicano António Sopa.[3]

2 Citado por João Albasini em "Coisas d'Africa. Terras do demo...". *O Combate*, n.º 272, 23/01/1920, 2; *O Brado Africano,* n.º 62 (data ilegível). Apud Cesar Braga-Pinto e Fátima Mendonça. *João Albasini e as luzes de Nwandzengele. Jornalismo e política em Moçambique | 1908-1922* (Maputo: Alcance, 2014), 379.

3 António Sopa, *A alegria é uma coisa rara. Subsídios para a história da música popular urbana em Mourenço Marques (1920 – 1975)* (Maputo: Marimbique, 2014).

"Grandiosos batuques" de Matheus Pereira é uma contribuição inestimável para a história de Lourenço Marques, de Moçambique e, ouso dizer, da África. Em seu trabalho a documentação colonial deixa de ser uma ilustração da evidente situação de exploração colonial racista. Entre a balbúrdia e a desordem que devem ser reprimidas e o folclore que deve ser controlado e sistematizado, os batuques subvertem a própria lógica colonial, pois cantam os grandes feitos dos heróis nativos, dançam as mazelas da colonização e tocam as particularidades de grupos insistentemente percebidos em meio a categorias genéricas. Os grandiosos batuques escapam, enfim, do controle, promovem uma outra ordem e lançam uma nova luz para a história que virá depois – aquela ainda por desvendar, dos grandes subúrbios que se reinventam em Lourenço Marques a partir dos anos 1940 e até a atualidade, e que não cabem na história da qual a FRELIMO se apropriou.

A desordem anunciada dos arquivos moçambicanos, seu suposto desaparecimento ou a suspeita da sua destruição não atemorizou Matheus Pereira que com o paciente trabalho de um historiador de mão cheia nos trouxe o cantar e o dançar das primeiras décadas do século XX em Lourenço Marques. Não é dizer pouca coisa: o colonialismo, assim como qualquer forma de autoritarismo contemporâneo, tem entre seus grandes inimigos a alegria. Manifestá-la e inventá-la é a mais bela forma de resistência.

Omar Ribeiro Thomaz

AGRADECIMENTOS

Este livro é uma versão atualizada e melhorada da minha tese de doutorado, *"Grandiosos Batuques": identidades e experiências dos trabalhadores urbanos africanos de Lourenço Marques (1890-1940)* defendida em dezembro de 2016, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH – UNICAMP), no Brasil, na área de concentração em História Social, mais especificamente História Social da África. O público encontrará aqui algumas mudanças em relação ao trabalho apresentado anteriormente, como uma reorganização dos capítulos previamente existentes e alguns novos apontamentos realizados a partir de pesquisas, bibliográficas e arquivísticas, desenvolvidas entre 2017 e 2019. Agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), o Centro de Pesquisa em História Social da Cultura (CECULT) e ao Grupo de Investigação Impérios, Colonialismos e Sociedades Pós-Coloniais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-ULisboa), instituições fundamentais para a concretização dessa obra. As bolsas de doutoramento (2013/11516-8) e pós-doutoramento (2017/07096-4 e 2018/05617-0) concedidas pela FAPESP tornaram possível a realização da escrita desse livro e de minhas investigações em arquivos localizados em três continentes. A escrita e as investigações foram também possibilitadas pela minha inserção no projeto INDICO – *Arquivos coloniais nativos: micro-histórias e comparações*, financiado através de fundos nacionais pela FCT (Fundação para a Ciência e Tecnologia, referência PTDC/HAR-HIS/28577/2017), sediado no Instituto de Ciências Sociais, da Universidade de Lisboa. O amparo intelectual

e institucional do CECULT e do ICS-ULisboa foram fundamentais para a concretização do resultado aqui apresentado. Aproveito a oportunidade para deixar minha gratidão a Flávia Peral, secretária do CECULT, e a todos os funcionários e funcionárias dos arquivos, bibliotecas, fundações e centros de pesquisa que percorri desde 2010/2011, quando iniciei a pesquisa para a confecção do doutoramento e, consequentemente, do livro. Também quero deixar publicamente registrado o meu agradecimento à Imprensa de História Contemporânea, seu conselho editorial, os pareceristas da obra e a revisora do livro, Elisa Lopes da Silva, por tornarem possível a publicação deste livro.

A minha orientadora, Lucilene Reginaldo, merece inúmeros louvores. Nossas conversas a respeito de temas diversos auxiliaram-me, inúmeras vezes, ao longo desse trabalho. Os professores José Luís de Oliveira Cabaço, Lorenzo Gustavo Macagno, Omar Ribeiro Thomaz e Robert Slenes, membros da banca avaliadora da tese que originou o livro, foram de uma distinção ímpar. A formação dessa banca interdisciplinar e internacional mostrou-se valiosíssima. Agradeço ao José Cabaço, pessoa de uma gentileza fenomenal. Os comentários criteriosos de Lorenzo Macagno instigaram-me na realização de um acurado trabalho científico. A inteligência e o carinho emanados de Omar Ribeiro Thomaz e Robert Slenes, que haviam auxiliado a pesquisa com suas excelentes contribuições no exame de qualificação, trouxeram imensa alegria.

Foram inúmeros os professores, professoras, pesquisadores e pesquisadoras que participaram direta ou indiretamente das investigações que realizei. Como são muitos, posso acabar cometendo a indelicadeza de esquecer alguns. Peço desculpas. Agradeço aos professores Aurélio Rocha, Chapane Mutiua e Teresa Cruz e Silva, que muito me ajudaram durante minha primeira estadia em Maputo, no segundo semestre de 2014. Em Lisboa estive sempre na boa companhia de Augusto Nascimento, Carlos Almeida, Diogo Ramada Curto, Eugênia Rodrigues, José Neves, Maria Manuel Quintela, Nuno Domingos, Paulo Jorge Fernandes e Ricardo Roque. No Brasil, Marcelo Bittencourt, um dos primeiros a auxiliarem-me nas pesquisas sobre Moçambique. Hebe Mattos, Martha Abreu e Silvia Lara, exemplos de pesquisadoras. Fernanda

Thomaz, que ajudou no meu ingresso no campo da História da África desde o tempo em que ainda era aluno de graduação na Universidade Federal Fluminense (UFF). Regiane Mattos, amiga que compartilha comigo a paixão pelos estudos do passado moçambicano. Alexander Gebara, Mariza Soares de Carvalho e Alexandre Ribeiro, sempre com as portas abertas no Núcleo de Estudos Africanos da UFF (NEAF-UFF). Washington Nascimento e Silvio de Almeida Carvalho Filho, coordenadores do Grupo de Pesquisa Interinstitucional ÁFRICAS (UERJ-UFRJ), juntamente com os demais membros do grupo, como Carolina Bezerra, Gustavo Durão, Amanda Palomo, Karina Ramos, Giovanni Manarino, Marilda Flores, que participaram diretamente da última fase de escrita do material bruto para o livro.

Das viagens de pesquisa que fiz trouxe comigo algo além dos documentos. Minhas estadias em Maputo e em Lisboa, em diferentes momentos da pesquisa, estiveram recheadas de amizades. De Maputo, veio o amigo maputense Adiodato Gomes, fotógrafo de mão cheia. Ainda tive a sorte de conhecer outros brasileiros que, como eu, frequentavam a Universidade Eduardo Mondlane (UEM). Tenho um carinho especial por todos. Merecem destaque Lauana Alves e Thiago Mota. Companheiros permanentes. De Lisboa, tenho fantásticas recordações, especialmente daquelas que pude construir com as amizades de Diogo Duarte, Inês Galvão, José Ferreira, Lais Pereira e Pedro Martins.

A lista de agradecimentos é grande. Aos amigos da Unicamp, que conheci ao longo do doutorado, como a Crislayne Alfagali, Felipe Souza, João Paulo, José Pereira e Manuel Bivar. Outros do longo período em que estive vinculado a UFF. Alexandre Reis, Eric Brasil, Juliana Magalhães, Carolina Maíra Morais, Luiz Guilherme Burlamaqui, Renato Silva, bem-humorados, possuidores de uma inteligência aguçada, companheiros.

Outros tantos precisam ser agradecidos por compartilharem comigo um pouquinho dos seus tempos. Ao pessoal da Rep 51: Thiago Tavares, Luis Espinoza e William Soldera, cheios de alegria de viver, me acolheram mais de uma vez em Barão Geraldo. Outros que me acolheram e que só tenho a agradecer foram os amigos Chico Santana, Rodrigo Bulamah e Ludmila Maia (e a Lola, a

cachorra mais fofa de Barão). Aos amigos André, Bill, Bruninho, Dudu, Gustavo e Yuri, sempre prontos para um bom papo pelos bares do Rio de Janeiro.

Agradeço aos meus familiares. Tenho certeza que sem eles não teria conseguido concluir a tese. Minha mãe, Geysa. Fui seu aluno ao longo dos três anos do ensino médio. Hoje levo sua dedicação, força e seriedade ao magistério como grandes ensinamentos. Ao meu pai, Camilo. Ensinou a mim e meus irmãos, desde cedo, a respeitar as diferenças, não tolerar injustiças e a importância da compaixão. Aos meus irmãos, Camila e Vinícius, engraçados, parceiros, sempre prontos para deixar a vida mais leve e divertida. Aos meus avós, José Francisco, Silvina e José Luiz, que, infelizmente, faleceram antes de eu conseguir concluir essa fase da minha vida. E a minha avó, Marlene, que acompanha o seu segundo neto a defender um doutorado.

São muitos nomes para lembrar. Dois nunca vou esquecer. Os amores da minha vida: minha esposa Claudia e nossa filha Alice. Claudia, sua personalidade me traz muita paz e amor, seu jeito carinhoso de ser, seu bom humor contagiante, tudo que existe em você é belo e me faz amá-la cada vez mais. Você e a Alice, nosso pequeno tornado que cresce cada dia mais rápido, são os principais motivos da minha constante alegria. Amo muito vocês!

INTRODUÇÃO
Nesses batuques têm histórias

Havia um ditado em Umófia que dizia: o batuque dos tambores acompanha o modo de dançar de cada homem.[1]

CHINUA ACHEBE

Ao passar por uma rua no bairro da Tijuca, zona norte do Rio de Janeiro/Brasil, encontrei um cartaz que chamou minha atenção. Colado nas pilastras de sustentação de um viaduto, ao lado de tantos outros da agenda de eventos dos subúrbios cariocas, estava o anúncio de uma festa. Em um final de semana próximo, asseguravam cerveja à noite toda, ao som das picapes de DJs que se alternariam enquanto houvesse gente dançando. No entanto, essas promessas, apesar de sempre interessantes, não foram o que mais cativaram meus olhos. Antes, foi o nome da equipe que organizava aquela versão contemporânea das festas de Baco que me instigou: "Esse batuque é *funk*".

A palavra batuque possui uma história longa, multifacetada e plural. Fosse no seu uso pelo padre capuchinho João António Cavazzi de Montecuccolo, no século XVII, para descrever hábitos e costumes dos reinos do Congo, Angola e Matamba,[2] ou do seu emprego disseminado, no século XIX, para referenciar danças realizadas ao

1 Chinua Achebe, *O Mundo se Despedaça* (Companhia das Letras: São Paulo, 2009), 171.

2 A riqueza dos relatos elaborados por João António Cavazzi de Montecuccolo fizeram com que uma série de estudos fossem produzidos ao redor de sua obra. Para um exemplo importante dessa produção, ver: Carlos Almeida, "Uma Infelicidade Feliz: A Imagem da África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kingo e a Região Mbundu (Meados do séc. XVI – Primeiro Quartel do séc. XVIII)" (Tese de Doutoramento em Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2009).

som de tambores e outros instrumentos feitas por africanos no Brasil, como constatou Luís da Câmara Cascudo e Mario de Andrade,[3] a polifonia do termo para designar um arco-íris de danças, ritmos e práticas majoritariamente produzidas por populações de origens africanas pode ser remetida a diferentes contextos históricos que não dialogam necessariamente entre si.[4]

A apropriação do termo batuque pela equipe de som promotora de festas no subúrbio carioca demonstra a permanência de uma característica genérica a respeito da palavra: a sua capacidade de definição daquilo que é nomeado e que unifica o seu uso ao longo do tempo. Essa longevidade persiste, exatamente, porque ainda permite estabelecer uma associação com aquilo que "é som de preto / de favelado / mas quando toca / ninguém fica parado".[5] No entanto, a sobrevivência da palavra no século XXI não esconde a sua incapacidade de trazer clareza para o que se pretende designar. Aquele batuque não é qualquer um, aquele é o do *funk*, o da música eletrônica carioca nascida nas favelas. Ou seja, os promotores de festejos urbanos no Rio de Janeiro perceberam que precisavam de uma segunda definição agregadora de esclarecimento ao "esse batuque", podendo, assim, explicar-se com maior objetividade.

3 Ver Gerhard Kubik, "Drum Patterns in the 'Batuque' of Benedito Caxias", *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana* 11, n.º 2 (Autumn–Winter, 1990): 115-181. Mario de Andrade classificou o "batuque" como uma "das nossas danças [brasileiras], a que dispõe de mais antiga referência". O importante literato brasileiro identificou a característica polifônica da palavra batuque, entendendo que a mesma "deixou de designar uma dança particular, tornando-se, como o samba, nome genérico de determinadas coreografias ou danças apoiadas em forte instrumental de percussão". Mário de Andrade, *Dicionário Musical Brasileiro* (Brasília: Ministério da Cultura, 1989), 53. É importante perceber que Mario de Andrade, em seu esforço de estudar o que definia enquanto "folclore brasileiro", ainda que identificasse uma proveniência de Angola ou Congo do que era definido como "batuque" no Brasil do início do século XX, esforçou-se em compreendê-lo dentro de uma lógica de autenticidade compositora de um povo brasileiro, ou seja, não necessariamente distinguido enquanto negro.

4 Em sua tese de doutoramento, Francisco de Assis Santana pormenoriza os empregos do termo batuque por uma vasta bibliografia produzida no Brasil preocupada em estudar músicas e danças afro-brasileiras. Ver: Chico Santana, "Batucada: Experiências em Movimento" (Tese de Doutoramento, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, 2018).

5 *Som de preto.* Composição de Amilcka e Chocolate.

*

Aquilo que o linguajar português chamou de batuques, no final do século XIX e nas quatro primeiras décadas do século XX, realizados pelos habitantes do Sul do que hoje é o país independente de Moçambique, serão um guia para o livro. Os batuques em si, os momentos em que foram realizados, para quem ocorriam, onde ocorreram, as interpretações e representações, podem ser entendidos como um lugar de tensão existente nas situações coloniais. Como janela privilegiada para enxergar aquela sociedade, sua polifonia permitirá ir para determinados lugares, explorar questões e analisar experiências. O que emerge desse exercício é um mundo para além dos binômios colonizado e colonizador, bem como da ação daqueles sujeitos subordinados a dominação colonial enquanto limitados entre as opções de subversão ou colaboração ao sistema.

A importância dos trabalhos de intelectuais que militaram contra o colonialismo na África e defenderam as lutas de independência no continente é inegável. Contudo, a postura de denúncia da condição de dominação imposta pelas potências europeias presente em seus estudos, por vezes, os levaram a interpretar como passivas as ações de indivíduos ou grupos históricos sob o jugo do colonialismo. Como consequência, enxergaram essas pessoas como desprovidas da capacidade de atuarem enquanto agentes históricos.[6] Além disso, os estudos pós-independência, marcados por essas perspetivas produziram pesquisas centradas nas ações dos grupos sociais de origem africana detentores de alguma forma de poder e suas posturas de resistência militarizada contra o regime colonial, mantendo um

6 Existe uma longa problematização a respeito dessa questão, principalmente quando atentamos para os debates sobre os projetos desenvolvidos por lideranças africanas ou afro-diaspóricas de combate ao colonialismo europeu na África. As obras de Frantz Fanon, Albert Memmi e Amílcar Cabral, dentre muitos outros, vêm sendo revisitadas pela historiografia contemporânea dedicada ao estudo dos intelectuais em contextos africanos e da diáspora. Nesse sentido, ver: Sílvio de Almeida Carvalho Filho e Washington Santos Nascimento, orgs., *Intelectuais das Áfricas* (Campinas: Pontes Editores, 2018). Ver, também: Alexandre Almeida Marcussi, "Personalidade, Raça e Nação na África Pós-Colonial: Alguns Apontamentos a Partir das Ideias de Kwame Nkrumah", in *Estudos sobre África Ocidental: Dinâmicas Culturais, Diálogos Atlânticos*, org. Raissa Brescia do Reis, Taciana Almeida Garrido de Resende e Thiago Henrique Mota, 259-286 (Curitiba: Editora Prismas, 2016).

caráter que marginalizava homens e mulheres "comuns" como agentes de seus destinos e de suas próprias histórias. Nesse sentido, o novo campo da História da África, no período inicial das novas nações que se constituíam enquanto independentes, foi ocupado por estudos sobre a oposição africana aberta contra o colonialismo. Quando a ação africana no período colonial era colocada em questão, apresentada numa dimensão histórica dos contextos dos movimentos nacionalistas africanos e delimitada por suas agendas políticas, essa perspectiva tendeu a analisá-la a partir de uma dicotomia rígida entre dois polos, o da resistência e o da colaboração, mantendo um enfoque na atuação das elites, tanto nos líderes tradicionais como nos letrados citadinos.[7] A partir dos anos 1980/1990, pesquisas passaram a problematizar essas perspectivas. Exemplos são encontrados em obras que questionam a capacidade de uma interpretação dicotômica da realidade colonial abarcar toda a sua complexidade[8] e em abordagens a partir de novas temáticas para além da político-econômico-militar, como as relacionadas a aspectos da cultura e do cotidiano, elencando diferentes agentes sociais como objetos de análise, expandindo seus olhares para a participação de classes populares, fossem rurais ou urbanas.[9]

Esse foi um processo perceptível em uma ampla guinada historiográfica na direção de uma reflexão sobre as experiências sociais

7 Para um exemplo emblemático dessa perspectiva, ver: George Shepperson e Thomas Price, *Independent African: John Chilembwe and the Origins, Setting and Significance of the Nyasaland Native Rising of 1915* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1958).

8 Para um questionamento da perspectiva dualista da realidade social moçambicana durante o período colonial e pós-colonial, ver: Bridget O'Laughlin, "Class and the Customary: The Ambiguous Legacy of the Indigenato in Mozambique", *African Affairs* 99, n.º 394 (2000): 5-42.

9 Não cabe aqui discutir a viabilidade do termo "classes populares" nas ciências sociais e, mais especificamente, para o estudo das realidades africanas coloniais e pós-coloniais. Campo densamente discutido por uma vasta bibliografia, o seu emprego no livro é usado apenas como explicativo da existência de outros agentes sociais para além daqueles compostos pelas antigas lideranças africanas prévias ao período colonial, que mantiveram alguma forma de poder durante o século XX, ou aos grupos rurais e citadinos letrados que ascenderam socialmente durante o período colonial. Para um extenso balanço dessas perspectivas que contribuem para se pensar contextos africanos contemporâneos, ver: Karin Barber, "Popular Arts in Africa", *African Studies Review* 30, n.º 3 (Sep. 1987): 1-78. Para esforços subsequentes, relacionados de maneira direta a aspectos das realidades urbanas africanas, predominantemente durante o século XX, ver: Toyin Falola and Steven J. Salm, eds., *Urbanization and African Cultures* (Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2004).

de sujeitos históricos excluídos e/ou subalternizados no passado. Refletir sobre esses sujeitos a partir dos seus contextos específicos e de suas próprias experiências levou a entendê-los como capazes de agirem para além dos intentos modelares daqueles que "possuíam História". Ao mesmo tempo, valorizaram-se ações destes sujeitos, tidas como capazes de interferir de maneira importante e, por vezes, decisiva no caminhar dos acontecimentos. Para os contextos coloniais africanos, o obstáculo reside na dificuldade de descodificação dos processos de categorização produzidos pelos agentes imperiais europeus que pululam os documentos. Partindo da noção de tempo baseada na linearidade do progresso, esses produziram categorias racializadas e racistas a respeito dos "Outros" que estavam sob seus domínios. A legitimação das ações intervencionistas europeias sobre o continente africano, embebidas da teorização da autenticidade que corroborava a importância de um poder europeu tutelar sobre as populações nativas, pressupunha um lugar no tempo para os africanos. A autenticidade etnográfica elaborada na construção epistemológica daquele "Outro", durante o colonialismo, estipulou o campo da tradição, do tradicional, do autêntico, como local dos africanos. Consequentemente, os africanos foram enquadrados nestas categorias estanques que não davam conta das múltiplas agenciabilidades decorrentes dos processos promovidos pelas inúmeras encruzilhadas, muitas delas bastante dolorosas, ocorridas durante as negociações, os conflitos, as reinterpretações e as ressignificações, desencadeadas pelas multifacetadas experiências das populações nativas africanas no decorrer da dominação externa.

Publicações como a organizada por Karin Barber, em 1997, foram importantes ao buscar apresentar caminhos investigativos pelos quais a cultura popular no continente africano poderia ser interpretada a partir de um rompimento com algumas das visões estanques que separavam um suposto mundo "tradicional africano" de outras esferas temporais vivenciadas no continente, marcadas por reapropriações da modernidade e da globalização.[10] A questão cen-

10 Karin Barber, org., *Readings in African Popular Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

tral reside na problematização de determinados conceitos, como o de autenticidade; ao mesmo tempo, defende-se uma interpretação da cultura popular na África como um fenômeno delimitado temporalmente dentro de contextos históricos e sociais que marcaram o continente ao longo do século xx.

Tendo em conta que a noção de "tradição africana" deve ser vista como algo inventado e/ou construído pelos contextos coloniais, outras categorias empregadas para definir as realidades socioculturais africanas, como a de etnicidade, precisam ser pensadas na confluência de interpretações que partam de pressupostos antropológicos e historiográficos/históricos que consigam escapar dos desejos de sacralização identitários. Nem tradicional, nem moderno. Enquanto processos arriscados de contatos, encontros, desencontros, formas de dominação e de resistências, pensar contextualmente parece-me importante. Abandonar uma perspectiva de transição histórica, que estipule distinções de pertencimento marcadas por rupturas, é fundamental para expurgar o pressuposto de um tempo histórico linear evolutivo que funcionou como barreira para o avanço de investigações que entendam a ação dos sujeitos sociais subalternizados no passado como encruzilhadas de muitos caminhos. Ao mesmo tempo, permite compreendê-los como sujeitos históricos múltiplos, sem deixarem de ser aquilo pelos quais se identificam.

É importante destacar que minhas análises das relações sociais nos contextos coloniais africanos como dinâmicas marcadas por momentos distintos de conflitos, barganhas, negociações e resistências, dialogam com perspectivas historiográficas enraizadas na academia brasileira, sobretudo nos campos que dedicaram especial atenção à história da escravidão, do negro e do pós-abolição nas Américas e no Atlântico. O crescimento significativo da historiografia africanista produzida no Brasil, no século xxi, e o seu uso relativamente distinto do conceito de resistência, em comparação as perspectivas africanistas dos cenários acadêmicos africanos ou europeus, se deve, dentre muitos fatores externos ao meio acadêmico, à proliferação de investigações pioneiras no meio historiográfico brasileiro dos anos 1980 e 1990. As transformações pelas quais passaram os trabalhos de historiadoras e historiadores nesse período promoveram uma interpretação de classes, grupos ou indivíduos a

partir de perspectivas da História Social que privilegiavam suas experiências e ações, em detrimento de análises estruturantes. De maneira geral, foi um exercício de retomada das clássicas palavras de Marc Bloch, que definia o "bom historiador" como parecido "com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça".[11]

Muitos desses trabalhos foram inspirados por uma bibliografia norte-americana sobre as experiências afro-americanas,[12] pelas variadas e influentes perspectivas da micro-história italiana,[13] e, principalmente, pelas obras de E. P. Thompson. Sua crítica às categorias derivadas de modelos estanques para pensar as sociedades, que não levavam em consideração contextos específicos, foi fundamental na promoção de uma guinada para uma análise que levasse em consideração as maneiras pelas quais os próprios sujeitos históricos interpretaram e agiram de acordo com suas experiências.[14] João

11 Marc Bloch, *Apologia da História ou o Ofício do Historiador* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001), 54.

12 Dentre muitas obras influenciadoras dessas perspectivas para o meio historiográfico brasileiro, ver: Eugene Genovese, *A Terra Prometida: O Mundo que os Escravos Criaram* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988); Eric Foner, "O Significado da Liberdade", *Revista Brasileira de História* 8, n.º 16 (1988): 09-36; Peter Linebaugh, "Todas as Montanhas Atlânticas Estremeceram", *Revista Brasileira de História* 3, n.º 6 (1983): 07-46; Peter Linebaugh e Marcus Rediker, *A Hidra de Muitas Cabeças: Marinheiros, Escravos, Plebeus e a História Oculta do Atlântico Revolucionário* (São Paulo: Companhia das Letras, 2008).

13 Um balanço pode ser encontrado em Henrique Espada Lima, *A Micro-História Italiana: Escalas, Indícios e Singularidades* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006). As obras de Carlo Ginzburg e Giovani Levi foram e continuam sendo publicadas com regularidade no Brasil. O livro organizado por Jacques Revel também merece destaque na sua influência da penetração da perspectiva da micro-história no cenário acadêmico brasileiro: Jacques Revel, *Jogos de Escalas: A Experiência da Microanálise* (Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996).

14 Ver: E. P. Thompson, "Folclore, Antropologia e História Social", in *As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos,* 227-268 (Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001). As interações duais entre formas culturais constituídas pelas sociedades e as vivências das pessoas, ocasionadas pelas invariáveis confrontações entre modos divergentes de interpretação do mundo ocasionadas pelas corridas coloniais europeias sobre a África podem ser entendidas a partir da proposta de Thompson de entender que a "experiência não espera discretamente, fora de seus gabinetes, o momento em que o discurso da demonstração convocará a sua presença. A experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de trincheira, desemprego, inflação, genocídio. Pessoas estão famintas: seus sobreviventes têm novos modos de pensar em relação ao mercado. Pessoas são presas: na prisão, pensam de modo diverso sobre as leis. Frente a essas experiências gerais, velhos sistemas conceptuais podem desmoronar e novas problemáticas podem insistir em impor sua presença". E. P. Thompson, *A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros: Uma Crítica ao Pensamento de Althusser* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981), 17.

José Reis e Eduardo Silva, em obra canônica, ao questionarem "a escravidão como um sistema absolutamente rígido", por exemplo, posicionaram-se contra interpretações dicotômicas das experiências escravas que as dividiam entre "o escravo que aparece como vítima [...] absoluta" e o herói "épico da rebeldia". A preocupação desses autores foi de demonstrar que "ao lado da sempre presente violência [escravista], havia um espaço social que se tecia tanto de barganhas como de conflitos".[15]

Para o objectivo do presente livro, quero chamar a atenção para a proximidade entre a adoção do conceito de resistência na historiografia brasileira e as abordagens que se distanciam do conceito, acusando-o pela promoção de interpretações binárias sobre o passado africano do período colonial. Analisar as relações estabelecidas entre os Estados coloniais europeus e as sociedades africanas, a partir das diferentes maneiras pelas quais foram construídas as interações entre grupos ou indivíduos subjugados a essa dominação, como aponta Frederick Cooper, tendo como base um binarismo entre cooptação e oposição, foi uma perspectiva fundamental para as investigações realizadas nos anos 1960 e 1970.[16] De forma semelhante, os trabalhos da História da África elaborados nessas décadas apresentavam visões que dividiam as experiências e ações escravas como colaboradoras ou oposições heroicas ao sistema escravagista, tendendo a refletir sobre as possibilidades de ações africanas em situações coloniais como colaborativas ao poder colonizador ou pautadas em formas de resistências primárias às dominações europeias intimamente relacionadas aos movimentos nacionalistas africanos.[17]

15 João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), 7.

16 Frederick Cooper, "Conflito e Conexão: Repensando a História Colonial da África", in *História de África: Capitalismo, Modernidade e Globalização*, 71-128 (Lisboa: Edições 70, 2016).

17 Merecem destaque como pioneiros fundamentais para o estudo das relações de resistência ao colonialismo na África as obras de Terence O. Ranger, Allen Isaacman e Barbara Isaacman. Ranger, com uma longa e importante carreira, transitou por diferentes perspectivas. Seu artigo de 1968 foi um dos primeiros a dedicar atenção as possíveis "conexões históricas" entre movimentos contrários ao colonialismo e o desencadear dos nacionalismos africanos. Lançado antes das independências das colônias portuguesas na África, apontava para a necessidade de estudar as "resistências primárias" não apenas como movimentos de reação ou de desejo de retorno a uma tradição supostamente existente antes da implementação do poder

No entanto, o que parece ser relevante para a crítica bibliográfica do conceito de resistência para a análise das ações africanas no passado colonial está relacionado aos processos de construção dos Estados independentes no período pós-colonial. As fundamentais críticas ao eurocentrismo elaboradas nos contextos das descolonizações, verteram, no contexto pós-colonial, para análises que reduziam as possibilidades dos africanos de participarem activamente na confecção de suas histórias a partir de zonas de identificações contextuais que fossem variantes ao longo do tempo e do espaço. Ao mesmo tempo, muitos dos grupos que assumiram os desafios de formação dos Estados africanos após suas independências justificaram posturas autoritárias a partir de narrativas que usavam um suposto passado de resistência ao colonialismo como forma de corroboração das privações de liberdades contemporâneas e/ou como justificadoras de formas de repressões a grupos sociais questionadores dos rumos tomados no período pós-colonial.[18]

colonial europeu na África. Terence O Ranger, "Connexions Between 'Primary Resistance' Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa. Part I", *Journal of African History* IX, n.º 3 (1968): 437-453. Para uma importante reflexão sobre a obra de Ranger e como esse influenciou nas variadas percepções a respeito do conceito de resistência na História da África, ver: Bonny Ibhawoh and Harvey Amani Whitfield, "Problems, Perspectives, and Paradigms: Colonial Africanist Historiography and the Question of Audience", *Canadian Journal of African Studies* 39, n.º 3 (2005): 582-600. Na obra de Allen Isaacman e Barbara Isaacman, desenvolvida principalmente sobre a região central de Moçambique, merece destaque o artigo de balanço "Resistance and collaboration in southern and central Africa, c. 1850-1920". Publicado em 1977, o texto analisa de maneira complexa a bibliografia que abordou o tema da resistência africana ao colonialismo europeu enfocando as múltiplas possibilidades que existiram, de acordo com os contextos políticos e sociais específicos. Cabe salientar que a percepção dos autores sobre o conceito de resistência para analisar as ações diárias de insatisfação dos africanos para com a dominação colonial europeia foi influenciada justamente por pesquisas realizadas nos anos 1970 sobre as ações escravas nos EUA, como as de Eugene Genovese: "Like the slaves in the American South, many oppressed workers covertly retaliated against the colonial economic system. Because both groups lacked any significant power, direct confrontation was not often aviable strategy. Instead, the African peasants and workers expressed their hostility through tax evasion, work slowdowns, and destruction of European property. The dominant European population, as in the United States, perceived these forms of day-to-day resistance as prima facie evidence of the docility and ignorance of their subordinates rather than as expressions of discontent". In: Allen Isaacman and Barbara Isaacman, "Resistance and Collaboration in Southern and Central Africa, c. 1850-1920", *The International Journal of African Studies* 10, n.º 1 (1977): 48.

18 Para uma reflexão sistemática sobre a história da produção historiográfica sobre a África e uma análise crítica da relação entre os movimentos nacionalistas, a construção dos Estados independentes e a produção do passado africano, ver: Joseph C. Miller, "History and

Nesse sentido, diferentemente da historiografia brasileira brevemente apresentada, a historiografia africanista, sobretudo anglófona, dos anos 1990, foi marcada por uma crítica à validade do termo resistência como conceito e como categoria empírica de análise. Alegando uma incapacidade explicativa, seu emprego em análises que reduziam o colonialismo a um sistema de dominação promovedor de uma sociedade binária dividida exclusivamente entre colonizados e colonizadores ou como limitador das motivações e possibilidades das ações africanas para com as relações de poder instituídas, levaram a uma renúncia do uso do conceito.

Em um exercício crítico dessa historiografia, Frederick Cooper também salienta a influência da obra de E. P. Thompson na História da África produzida nos anos 1970 e 1980. Segundo o autor, as leituras africanistas a partir do estudo da formação da classe operária inglesa de Thompson, ao buscarem apresentar interpretações diferentes daquelas que atribuíam aos africanos um lugar intrinsicamente vinculado ao tradicionalismo ou a uma busca por uma autenticidade pré-colonial, promoveram um modelo interpretativo da modernização na África e da participação dos africanos na contemporaneidade a partir de uma noção teleológica da proletarização.[19] Efectivamente, Cooper, ao longo de sua vastíssima obra, contabilizou-se como um importante crítico do uso da resistência como conceito primordial para a análise da história africana. Sua preocupação centra-se, com razão, no uso retórico da resistência que "escondeu a forma como as elites africanas anticolonialistas foram

Africa / Africa and History", *The American Historical Review* 104, n.º 1 (Feb. 1999):1-32; Frederick Cooper, "A Escrita da História de África durante e depois de Um Tempo de Libertação: Apontamentos Pessoais", in *História de África: Capitalismo, Modernidade e Globalização*, 43-70 (Lisboa: Edições 70, 2016); Terence Ranger, "Nationalist Historiography, Patriotic History and the History of the Nation: The Struggle over the Past in Zimbabwe", *Journal of Southern African Studies* 30, n.º 2 (June 2004): 215-234.

19 Frederick Cooper, "Class and Empire: An African Historian's Retrospective on E. P. Thompson", *Social History* 20, n.º 2 (May 1995): 235-241. O mesmo autor analisa de maneira pormenorizada o tema da proletarização em contextos africanos, em: Frederick Cooper, "Trabalhadores Africano e Projetos Imperiais" e "Descolonização e Cidadania: A África entre os Impérios e Um Mundo de Nações", in *História de África: Capitalismo, Modernidade e Globalização*, 263-306 e 307-350 (Lisboa: Edições 70, 2016).

privilegiadas e desvalorizou as tensões e desigualdades das sociedades africanas".[20]

O intricado debate sobre o conceito não inviabiliza o seu emprego ou exclui sua importância nas análises que buscam compreender as imbricadas relações de poder estabelecidas entre os regimes coloniais e as populações dominadas, incluindo as maneiras pelas quais estas agiram em relação à tentativa, nunca completamente eficaz, de controle sobre suas vidas. Os estudos elaborados no calor dos contextos das descolonizações e o campo por eles aberto, com suas análises sobre a formação dos impérios, suas críticas ao eurocentrismo, as descrições da natureza das sociedades coloniais e suas formas de poder, violência e dinâmicas discriminatórias, continuam sendo importantes vias de aprendizagem. Metodologicamente, abriram caminhos para o emprego de novas ferramentas de pesquisa, como a história oral, e a diversificação das fontes. As atuais pesquisas sobre os movimentos anti-coloniais e as variadas relações com as trajetórias dos nacionalismos africanos, colocando em questão as dinâmicas das lutas anti-coloniais e suas vinculações com as metanarrativas dos movimentos de independência, indicam uma vitalidade da ideia de resistência na História da África para a promoção de interpretações que não necessariamente descambem para uma explicação dicotômica das ações africanas sob o domínio colonial.[21]

Este livro está situado numa intersecção entre a perspectiva exemplificada por João José Reis e Eduardo Silva, que defendem o emprego do conceito de resistência como válido para analisar o "espaço social que se tecia tanto de barganhas quanto de conflitos"[22],

20 Frederick Cooper, "Conflito e Conexão: Repensando a História Colonial da África", in *História de África: Capitalismo, Modernidade e Globalização* (Lisboa: Edições 70, 2016), 79. Pesquisas recentes produzidas no Brasil têm empregado de maneira criativa o conceito de resistência, sendo eficientes no seu uso ao evitarem cair nas armadilhas apontadas por Cooper. Ver, como exemplo: Regiane Augusto de Mattos, *As Dimensões da Resistência em Angoche: Da Expansão Política do Sultanato à Política Colonialista Portuguesa no Norte de Moçambique (1842-1910)* (São Paulo: Alameda, 2015).

21 Michel Cahen, "Luta de Emancipação Anti-Colonial ou Movimento de Libertação Nacional? Processo Histórico e Discurso Ideológico: O caso das Colónias Portuguesas e de Moçambique em Particular", *Africana Studia,* n.º 8 (2005): 39-67.

22 Reis e Silva, *Negociação e Conflito,* 7.

e a de Frederick Cooper, ao questionar a validade do seu uso na escrita da história da África. Leituras distintas e, ao mesmo tempo, tangenciais, sobre o emprego e a validade do conceito, poderiam ser entendidas como um impeditivo de sua aplicabilidade. O consenso atual está na necessidade de evitar análises que retratem de forma monolítica aqueles que dominaram e, principalmente, aqueles que foram dominados. Isso não quer dizer que devemos negar o valor da resistência como conceito ou como fenômeno histórico. Como conceito e como prática, analisar a agenciabilidade dos "de baixo" a partir da ideia de resistência continua sendo fundamental para promover interessantes e inovadoras análises das experiências de sujeitos aos quais foi negada a voz durante suas vidas. Ao mesmo tempo, tal análise faz ressoar pautas contemporâneas de movimentos em prol de igualdades e de defesa pela dignidade humana.

Fica evidente que os debates sobre o conceito de resistência, especialmente em contextos coloniais africanos, estão longe de encerrados. Neste livro, o seu uso corresponde a uma tentativa de originar o estudo daquilo que veio a ser designado como "batuques" a partir das experiências daqueles que estavam envolvidos nessas práticas e de compreender esse exercício de análise do passado não como um fenômeno trivial do período colonial, mas como uma maneira de escrever uma história social da situação colonial. A noção de "repertórios de resistência" empregada por James C. Scott, quando desenvolvida a partir de contextos históricos, sociais, culturais e econômicos específicos, é entendida enquanto prática política prosaica daqueles sem poder, que, por conta da verticalidade hierárquica das relações de dominação, a exercem de forma velada.[23] Afinal, "como estudamos as relações de poder quando os impotentes são frequentemente obrigados a adotar uma postura estratégica na presença dos poderosos e quando os poderosos podem ter interesse

23 As ideias de "registo escondido" (*hidden resistance*) e "resistência quotidiana" (*everyday resistance*) foram desenvolvidas por James C. Scott ao longo de seus trabalhos. Ver: James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven/Londres: Yale University Press, 1985).

em dramatizar excessivamente sua reputação e domínio?".[24] Esse é um questionamento fundamental para uma análise dos esforços de controle empregados pelo poder colonial português e como esses dialogaram com um repertório de resistências perceptíveis nos "batuques", marcado por variadas dinâmicas e estratégias; controle e resistências que se influenciaram mutuamente.

Porém, se os batuques serão uma janela para se ter acesso às experiências das populações originárias do sul de Moçambique durante o período colonial português vespertino, os documentos encontrados nos arquivos estão repletos de cortinas que impedem que a plenitude da luz do passado adentre pelas vidraças do presente. Os textos presentes nas fontes e os contextos de produção das fontes trazem dificuldades para dialogar com a multiplicidade de documentos que foram elaborados por diferentes agentes, em diferentes momentos e com diferentes objetivos. Nesse sentido, a importância de descortinar as fontes, despindo-as de seus filtros, mas sem deixar de ter atenção aos mecanismos de construção desses filtros, será uma das preocupações que perpassará todo o livro.

A própria polifonia dos batuques representa uma dificuldade para o trato com as fontes coletadas. De características muito variadas, foram recolhidos relatórios de missões geográficas e militares, relatórios de administradores coloniais, fotografias, censos, artigos de jornais, publicações impressas, memórias, correspondências administrativas, etc. A intencionalidade da produção de cada uma destas fontes – que poderiam estar relacionadas ao processo de ocupação colonial e ao acumulo de informações necessárias para essa ação, o dia a dia do controle sobre os territórios e as populações subjugadas, ou o noticiar cotidiano dos acontecimentos da cidade

24 "How do we study power relations when the powerless are often obliged to adopt a strategic pose in the presence of the powerful and when the powerful may have an interest in overdramatizing their reputation and mastery? [...] Every subordinate group creates, out of its ordeal, a 'hidden transcript' that represents a critique of power spoken behind the back of the dominant. The powerful, for their part, also develop a hidden transcript representing the practices and claims of their rule that cannot be openly avowed. A comparison of the hidden transcript of the weak with that of the powerful and of both hidden transcripts to the public transcript of power relations offers a substantially new way of understanding resistance to domination". In: James C. Scott. *Dominantion and the Art of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven/Londres: Yale University Press, 1990), XII [tradução livre].

Lourenço Marques (atual Maputo) e os desejos de interferência nos rumos da vida naquele espaço – demonstra que esta precisa ser encarada como um problema historiográfico. Acrescido a isso, todas as fontes estão localizadas em diferentes acervos arquivísticos, com variadas formas de organização e de disponibilidade de acesso, o que permite um caledoscópio de possibilidades interpretativas, mas que não encerram a capacidade de utilizar os batuques enquanto fio condutor narrativo/interpretativo.

Os batuques como objeto permitirão acessar características dos projetos coloniais que trouxeram consigo noções de inferioridade a respeito dos "Outros" subjugados. O poderoso processo de categorizações racializantes intrínseco a esses projetos, em relação a períodos anteriores da história da África, transformou as maneiras de historiar os testemunhos dos africanos, silenciando ou homogeneizando uma polifonia de vozes registradas em tempos anteriores. Por meio de um conjunto de disposições legais formuladas entre os finais do século XIX e as primeiras décadas do século XX, foram criadas duas categorias jurídicas que definiram formalmente o lugar das populações naturais da África nos quadros do colonialismo português, distinguindo-as o acesso que tinham a desiguais formas de cidadania: o assimilado e o indígena. Os assimilados, segundo as descrições legais implementadas pelas políticas coloniais, seriam os africanos que "tivessem abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça" e adotado hábitos do chamado mundo civilizado, isto é, do mundo burguês europeu citadino.[25] Os indígenas, que compunham a esmagadora maioria, seriam os africanos que continuavam praticando e vivendo a partir dos "usos e costumes daquela raça", sendo entendidos, sobretudo, como aqueles que habitavam zonas distantes das áreas urbanizadas. Dessa maneira, os indivíduos

25 Portaria Provincial n.º 317, de 9 de Janeiro de 1917, publicada no Boletim Oficial n° 02/1917, conhecida como *Portaria do Assimilado* ou *Alvará do Assimilado*. As regras para a obtenção da copndição de "assimilado ao europeu", estipuladas pelo 2.º artigo da Portaria, eram: "a) que tivesse abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça; b) que falasse, lesse e escrevesse a língua portuguesa; c) adotasse a monogamia; d) exercesse profissão, arte ou ofício, compatíveis com a civilização européia ou que tivesse obtido por meio lícito rendimento que fosse suficiente para alimentação, sustento, habitação e vestuário dele e de sua família".

classificados como indígenas foram excluídos de qualquer modelo de cidadania oficializado pelo poder. Ou seja, na medida em que o Estado colonial português efetivou-se enquanto força capaz de controlar o espaço social moçambicano, com a adoção de classificações racializantes e hierarquizantes das populações nativas, a partir de um modelo ideal de cultura a ser seguido, as estruturas que foram sendo construídas e implementadas dificultam interpretações a respeito das experiências dos grupos africanos abarcados pelos guarda-chuva estanque, homogêneo e binominal de assimilados ou indígenas.[26]

De maneira geral, ambos os rótulos dificilmente foram capazes de traduzir as variações sociais, políticas, étnicas e culturais daqueles "Outros" que foram sumariamente classificados. No entanto, por um lado, apesar daqueles nativos que se enquadravam na categoria de assimilados serem um número ínfimo da população, uma parcela significativa notabilizou-se por sua atuação enquanto representantes dos anseios desse grupo e questionou essa forma de categorização imposta pelo colonialismo a respeito de si. Sua capacidade enquanto produtores de documentos permite, inclusive, percebermos nuances identitárias que os rótulos coloniais enevoavam.[27] Por outro lado, as dificuldades relacionadas com o estudo da diversidade obliterada pela taxação aglutinadora da heterogeneidade com o desígnio indígena, obscurecem de maneira avassaladora as múltiplas e conflitantes experiências e identidades existentes nessa camada populacional. A necessidade de se recorrer às entrelinhas para encontrar as vozes no passado dos chamados indígenas e, principalmente, demonstrar a panóplia de combinações existentes dentro dessa categoria, estão relacionadas com a impossibilidade desses indivíduos em produzi-

26 Para uma análise dessas características no mundo colonial português, ver: Ana Cristina Fonseca Nogueira da Silva, "Da Carta de Alforria ao Alvará de Assimilação: A Cidadania dos 'Originários de África' na América e na África Portuguesas, Séculos XIX e XX", in *A Experiência Constitucional de Cádis – Espanha, Portugal e Brasil*, org. Cecília Helena Salles de Oliveira e Márcia Berbel, 109-137 (São Paulo: Editora Alameda, 2012).

27 Para uma análise da complexidade desse grupo dentro do Moçambique colonial, ver: César Braga-Pinto, "João Albasini e o Olhar Estrábico de *O Africano*", in *João Albasini e as Luzes de Nwandzengele*, César Braga-Pinto e Fátima Mendonça, 41-64 (Maputo: Alcance Editores, 2014).

rem seus próprios registros escritos. Os indígenas não detinham os mecanismos de produção documental muito por conta da visão racista que a quase totalidade dos produtores das fontes possuíam a respeito dessa população.[28] Portanto, a utilização do termo indígena ao longo do livro, em momento algum tem como intuito reforçar a capacidade explicativa desse desígnio e, sempre que possível, tentarei demonstrar a diversidade que o rótulo insistiu em apagar.

Como mencionado anteriormente, uma solução empregada pelos primeiros historiadores que resolveram debruçar-se sobre o passado africano para além das perspectivas eurocêntricas, predominante até meados do século XX, foi o recurso à recolha e análise de narrativas orais. Estas seriam capazes de dizer algo não encontrado na produção documental, marcadamente enviesada pelas fragilidades dos rótulos coloniais.[29] Apesar da importância da oralidade para se pensar o passado africano e dos debates teórico-metodológicos aprofundados sobre a memória e a História Oral, os arquivos escritos produzidos no decorrer da implementação, construção e consolidação das estruturas administrativas do poder colonial continuam a ser importantes para se pensar o início do século XX e, principalmente, como meio para a produção de análises sobre a agenciabilidade africana durante os contextos de intensa dominação colonial.[30] As arenas conflituosas dos órgãos reguladores da vida social africana, criados no decorrer da colonização, têm sido considerados como locais propícios para a observação de estratégias desenvolvidas pelas populações nativas que tiveram como intuito subverter os sentidos originais das legislações e das instituições coloniais.[31]

28 Pesquisas recentes vêm questionando a capacidade das categorias do Estado colonial português que fracionavam e hierarquizavam, especialmente as de cunho racial, os habitantes das colónias em explicar a complexidade daquela realidade. Ver: Cláudia Castelo, Omar Ribeiro Thomaz, Sebastião Nascimento e Teresa Cruz e Silva, org., *Os Outros da Colonização: Ensaios sobre o Colonialismo Tardio em Moçambique* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012).

29 Anderson Ribeiro Oliva, "A História da África em Perspectiva", *Revista Múltipla* 10, n.º 16 (2004): 9-40.

30 Ibhawoh e Whitfield, "Problems, Perspectives, and Paradigms: Colonial Africanist Historiography and the Question of Audience".

31 Os usos da documentação cartorial para se estudar o passado colonial europeu na África têm resultado em pesquisas inovadoras a partir de fontes produzidas pelos colonizadores. Alguns exemplos dessa bibliografia podem ser encontrados em Carol Dickerman, "The

As fragilidades explicativas dos rótulos coloniais e as tentativas de compreender a diversidade que velavam, especialmente dentro de contextos urbanos, também estiveram no cerne de estudos antropológicos que realizaram seus trabalhos de campo no continente africano entre as décadas de 1950 e 1970. Após a Segunda Guerra Mundial, em razão da importância econômica das cidades africanas e do seu modo singular de promover a convivência entre indivíduos de proveniências variadas e com vínculos instáveis entre si, estas constituíram espaços basilares do colonialismo e das ciências sociais. A construção de um conhecimento sobre essas sociedades, devido à necessidade de dotar de princípios de ação as instituições de fomento econômico internacionais, está diretamente relacionada com o crescimento das ciências sociais interessadas nomeadamente pelo tema da urbanização na África e pelas sociedades criadas por esse processo.[32] Os trabalhos de campo desenvolvidos sobretudo pelos investigadores do Instituto Rhodes Livingstone – que, fundado em 1937, ganhou especial destaque durante os anos 1940, quando esteve capitaneado pelas abordagens de Max Gluckman – foram pioneiros em refletir sobre os múltiplos contatos entre diferentes pessoas, muitas vezes proporcionados pelas transformações advindas dos contextos coloniais.[33] A partir de uma valorização do trabalho de campo como fundamental para o saber antropológico, pesquisas como as de Gluckman, bem como as de Clyde Mitchell e Jaap van Velsen, tiveram como objetivo se

Use of Court Records as Sources for African History: Some Examples from Bujumbura, Burundi", *African Studies Association* 11, (1984): 69-81; Carol Dickerman, "African Courts Under the Colonial Regime: Usumbura, Ruanda-Urundi, 1938-62", *Canadian Journal of African Studies* 26, n.º 1 (1992): 55-69; Richard Roberts, "Text and Testimony in the Tribunal de Première Instance, Dakar, during the Early Twentieth Century", *The Journal of African History* vol. 31, n.º 3 (1990): 447-463; Lorena Rizzo, "The Elephant Shooting: Colonial Law and Indirect Rule in Kaoko, Northwestern Namibia, in the 1920s and 1930s," *Journal of African History* 48, n.º 2 (2007): 245-266; Fernanda do Nascimento Thomaz, "Casaco que se Despe pelas Costas: A Formação da Justiça Colonial e a (Re)ação dos Africanos no Norte de Moçambique, 1894 – c. 1940" (Tese de doutoramento, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, 2012).

32 Frederick Cooper and Randall Packard, org., *International Development and the Social Sciences* (Berkeley: University of California Press, 1997).

33 Sobre a importância do Instituto Rhodes Livingstone para a antropologia contemporânea, ver: Lyn Schumaker, *Africanizing Anthropology: Fieldwork, Network, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa* (Durham/Londres: Duke University Press, 2001).

"concentrar na vida social 'real' na qual as normas e valores, frequentemente contraditórios entre si, seriam utilizados de acordo com a racionalidade do agente social em situações sociais concretas".[34] Questionando as categorias estanques de análise dos contatos culturais, seus estudos abordaram as relações que os nativos africanos estabeleceram com o mundo que os circundava não como o abandono de um padrão normativo cultural para o ganho de outro, ou como alguém que se encontrava "fora de lugar" por não se basear em normas e padrões basilares. Suas obras privilegiaram a autonomia do indivíduo, legitimando suas ações a partir de uma visão que abordava os valores que aquele sujeito encontrava adequadamente à sua disposição. Essas pesquisas corroboravam um posicionamento político em defesa de um cidadão africano que poderia ser "tribal" e, ao mesmo tempo, participar das políticas nacionais que passaram a emergir no pós-Segunda Guerra Mundial.

No entanto, muitas das investigações que se desenvolveram nos contextos pós-1945, especialmente aquelas que estiveram atreladas aos recondicionamentos das políticas coloniais europeias sobre a África, deram ênfase às noções de coesão social, estabilidade e, principalmente, a uma perspectiva do tradicional enquanto algo fixo e imutável. Com isso, ignoravam o impacto das mudanças históricas no continente, ocorridas desde, pelo menos, meados do século XIX, trazidas pelo colonialismo e pelo capitalismo. Nesse sentido, trabalharam com uma perspectiva das sociedades africanas como sendo naturalmente "homeostáticas" e, quanto menos afetadas por mudanças, mais apropriadas para serem estudadas. A influência dessas argumentações teve como impacto o negligenciamento das disputas e relações de poder existentes dentro dessas sociedades e, principalmente, na redefinição de uma versão menos pejorativa do estereó-

34 Peter Fry, "Nas Redes Antropológicas da Escola de Manchester: Reminiscências de um Trajeto Intelectual", *Iluminaras* 12, n.º 27 (2011): 1-13. Sobre essa perspectiva, ver, também: Lyn Schumaker, "The Director as Significant Other: Max Gluckman and Team Research at the Rhodes-Livingstone Institute", in *Significant Others. Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology*, ed. Richard Handler, 91-130 (Madison: The University of Wisconsin Press, 2004).

tipo dos africanos enquanto "definidos como pessoas, essencialmente, rurais, fora de lugar nas cidades".[35]

Pensados como indivíduos sem preparação para a vivência na urbe, os indígenas que habitavam as cidades e transitavam entre mundos distintos sofreriam com o que veio a ser convencionado designar-se de "destribalização". Segundo Rita-Ferreira, cientista social e funcionário colonial português em Moçambique nos anos 1960, autor de um dos estudos mais pormenorizados sobre os "africanos de Lourenço Marques", esse seria um fenômeno perceptível nos subúrbios da capital moçambicana. O afrouxamento de laços considerados tradicionais e o contato com um mundo que supostamente não lhes era compreensível, ocasionado pela presença dos chamados indígenas no espaço urbano, seriam fatores geradores do descontrole colonial em relação à população africana, sobretudo a situada nos subúrbios, e das ações e práticas consideradas como amorais e/ou criminosas perpetradas por essa população.[36]

No seu trabalho, Rita-Ferreira buscou entender, sobretudo, os costumes e hábitos daqueles classificados como indígenas quando integrados na sociedade de consumo capitalista existente em Lourenço Marques e que compunham a parcela majoritária da população citadina.[37] Seu intuito era o de angariar dados passíveis de auxiliarem na formulação de políticas públicas de cunho paternalista que garantissem a manutenção do controle colonial. Visavam solucionar as

35 Leroy Vail and Landeg White, "The Invention of 'Oral Man': Anthropology, Literary Theory, and a Western Intellectual Tradition", in *Power and the Praise Poem: Southern African Voices in History*, 1-39 (Charlottesville: University Press of Virginia, 1991), 13. No original: "Africans were defined as essentially rural people, out of place in the cities" [tradução livre].

36 António Rita-Ferreira, *Os Africanos de Lourenço Marques Separata de Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, 93-491 (Lourenço Marques: I.I.C.M, 1967/1968).

37 Vale a pena ressaltar que após o fim do regime do indigenato, em 1962, ocorrido dentro de um contexto crescente de transformações em Portugal e, principalmente, dentro das próprias possessões coloniais portuguesas, as populações africanas deixaram de ser classificadas enquanto indígenas ou assimiladas, passando a serem englobadas como cidadãos portugueses. Por isso mesmo Rita-Ferreira, dentro de seu estudo, evita a utilização dos termos coloniais jurídicos para designar a população negra de Lourenço Marques. No entanto, apesar das mudanças legais, aparentemente pouco de concreto haveria de ser mudado. Ver: Diogo Ramada Curto e Bernardo Pinto da Cruz, "Destribalização, Regedorias e Desenvolvimento Comunitário: Notas acerca do Pensamento Colonial Português (1910-1965)", *Práticas da História* 1, n.º 1 (2015): 113-172.

péssimas condições de vida nos subúrbios, interpretadas na época como potencializadoras para uma penetração dos ideais de independência. Sua pesquisa interpretou as ações dos "africanos de Lourenço Marques" como um desvio em relação ao "regime tribal" que ameaçava a organização social em razão da "desintegração da estrutura social e ao relaxamento do controle exercido pela comunidade e pela família".[38] Os objetivos de Rita-Ferreira e as suas preocupações de pesquisa não o deixaram ver o processo de reorganização de identidades e experiências existentes no sul de Moçambique a partir das interpretações dos próprios agentes envolvidos nesse processo.[39]

Apesar da existência da obra de Rita-Ferreira, Portugal tardou em patrocinar e produzir estudos sobre a mão de obra africana nas cidades e, até recentemente, poucos haviam sido as pesquisas, principalmente historiográficas, que se debruçaram sobre a realidade urbana na África lusófona.[40] Essa lacuna vem sendo preenchida progressivamente com o florescer de investigações que possuem como problema central as cidades coloniais portuguesas no continente. Como afirmam Isabel Castro Henrique e Miguel Pais Vieira, por um lado, "a cidade [colonial] deve ser encarada como o espaço preferencial onde se definem as formas de dominação colonial e os meios e os métodos da sua aplicação", por outro lado, "ela é também o centro de inovação social, econômica, técnica, do alargamento das redes relacionais e das relações civilizacionais".[41]

Para os objetivos da introdução, de apresentação de questões amplas que permeiam a obra, ainda cabem algumas palavras sobre o campo historiográfico dedicado à análise da situação colonial e das dinâmicas africanas, durante o início do século XX, ocorridas na cidade de Lourenço Marques e no sul de Moçambique. Esses estu-

38 Rita-Ferreira, "Os Africanos de Lourenço Marques," 269.

39 Para uma interpretação da obra de Rita-Ferreira sobre Lourenço Marques, ver: Nuno Domingos, "A Desigualdade como Legado da Cidade Colonial: Racismo e Reprodução de Mão de Obra em Lourenço Marques", in *Cidade e Império: Dinâmicas Coloniais e Reconfigurações Pós-Coloniais*, org. Nuno Domingos e Elsa Peralta, 59-112 (Lisboa: Edições 70, 2013).

40 Para um balanço, ver: Domingos e Peralta, "A Cidade e o Colonial", in *Cidade e Império: Dinâmicas Coloniais e Reconfigurações Pós-Coloniais*.

41 Isabel Castro Henriques e Miguel Pais Vieira, "Cidades em Angola: Construções Coloniais e Reinvenções Africanas", in *Cidade e Império: Dinâmicas Coloniais e Reconfigurações Pós--Coloniais*, 8.

dos, de maneira geral, tem privilegiado a análise das diferentes respostas dos africanos aos processos de transformação impostos pela efetiva presença portuguesa sobre o território moçambicano e os percalços existentes nesse processo. É perceptível um enfoque nos movimentos migratórios das populações sul moçambicanas para regiões fronteiriças, como o Transvaal e a África do Sul, as consequências desses fluxos nas condições de trabalho e o desenvolvimento de uma política laboral pelo Estado português com o objetivo de explorar a mão de obra nativa.[42] Uma série de estudos sobre as elites africanas letradas, especialmente as que habitaram Lourenço Marques, foram e continuam a ser produzidos. Neste caso, a bibliografia procurou identificar as principais características desse grupo, seus ideais e objetivos políticos, sua imprensa, perspetivas, formas de sociabilidade e conflitos internos. Por terem adotado uma postura de porta-vozes dos africanos não letrados e com críticas às políticas coloniais, alguns estudos que dedicaram atenção a esses sujeitos sociais tentaram encontrar nesse grupo a origem do nacionalismo moçambicano.[43]

Dois autores são intransponíveis para qualquer pessoa que deseje realizar pesquisas sobre Lourenço Marques no início do

42 Os sistemas de exploração da mão de obra africana e a construção dos mecanismos do trabalho forçado que serviram como meio para o enriquecimento da empresa colonial, assim como a denúncia das atrocidades provocadas pelo sistema elaborado pelos portugueses para a exploração dessa mão de obra, é um tema recorrente da produção historiográfica sobre o colonialismo português em Moçambique. Ver: Patrick Harries, *Work, Culture, and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910* (Jonesburgo: Witwatersrand University Press, 1994). Para um exemplo recente dessa bibliografia, ver: Eric Allina, *Slavery by Any Other Name: African Life under Company Rule in Colonial Mozambique* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2012). Os estudos clássicos de José Capela também são importantes para as primeiras interpretações sobre o domínio colonial português na região: José Capela, *O Imposto de Palhota e a Introdução do Modo de Produção Capitalista nas Colónias* (Porto: Afrontamento, 1977).

43 José Moreira, *Os Assimilados, João Albasini e as Eleições, 1900-1922* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997); Aurélio Rocha, *Associativismo e Nativismo em Moçambique: Contribuição para o Estudo das Origens do Nacionalismo Moçambicano (1900-1940)* (Maputo: Promédia, 2002); Olga Maria Lopes Serrão Iglésias Neves, "O Movimento Associativo Africano em Moçambique: Tradição e Luta (1926-1962)", *Africanologia – Revista Lusófona de Estudos Africanos* 2, (2009): 179-193; Fernanda do Nascimento Thomaz, "Os 'Filhos da Terra': Discurso e Resistência nas Relações Coloniais no Sul de Moçambique (1890--1930)". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008.

século XX: Jeanne Penvenne e Valdemir Zamparoni. De maneira geral, ambos tendem suas análises para uma demonstração do racismo e da exploração intrínsecos à empresa colonial portuguesa. Dentre os vários trabalhos de Penvenne, seu livro *African workers and colonial racism. Mozambican strategies and struggles in Lourenço Marques, 1877-1962* é uma obra essencial. Seu enfoque na análise das relações de trabalho em Lourenço Marques estabelecidas entre patrões, administração colonial portuguesa e trabalhadores africanos durante o período de vigência das distinções jurídico-classificatórias coloniais portuguesas, foi fundamental para a compreensão das experiências da mão de obra africana e como sua exploração convergiu para a formação de uma classe trabalhadora com características específicas.[44]

As palavras que atestam a importância da obra de Penvenne podem ser repetidas a propósito da tese de doutoramento de Zamparoni. Publicada, de forma reduzida, em 2007, no livro *De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique,* sua tese, defendida em 1998, coroou uma pesquisa realizada por mais de vinte anos e apresenta uma panorâmica do cenário de colonização portuguesa no sul de Moçambique e, mais especificamente, em Lourenço Marques.[45] O objetivo de Zamparoni era o de evidenciar a construção dos mecanismos portugueses de dominação colonial sobre as populações africanas, interpretando como as estruturas do poder colonial afetaram as vidas das populações africanas urbanas laurentinas.

Sua investigação privilegia um diálogo com a documentação elaborada pelo grupo social que se autonomeava como "filhos da terra" e que o colonialismo português designou como assimilados. Estes são compreendidos como agentes de suas histórias. Porém, os chamados indígenas são constantemente apresentados como aqueles que sofrem com o poder desejoso de ser totalizante do colo-

44 Jeanne Marie Penvenne, *African Workers and Colonial Racism: Mozambican Strategies and Struggles in Lourenço Marques, 1877-1962* (Portsmouth: Heinemann, 1995).

45 Valdemir Zamparoni, "Entre 'Narros' e 'Mulungos': Colonialismo e Paisagem Social em Lourenço Marques, c.1890- c.1940" (Tese de doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, 1998); Valdemir Zamparoni, *De Escravo a Cozinheiro: Colonialismo e Racismo em Moçambique* (Salvador: EDUFBA, CEAO, 2007).

nialismo, tendo pouco espaço de manobra para ação, a não ser quando se posicionam de maneira explícita contra o colonialismo ou quando estão inseridos nas pautas reivindicatórias dos "filhos da terra". Uma maneira admissível de interpretar essa visão de Zamparoni está relacionada com a sua utilização das fontes, principalmente a imprensa periódica laurentina. Ainda que sua obra esteja recheada de uma riqueza arquivística inestimável, por vezes o autor tende a escolher um caminho interpretativo para algumas dessas fontes que merece ser problematizado, principalmente em sua forma de enxergar a imprensa produzida pelas associações africanas em Lourenço Marques. O risco desse tipo de proposta fica evidente se colocarmos em questão os debates sobre o uso da imprensa como documentação histórica. Como explicam Heloisa Cruz e Maria Peixoto, o exercício do historiador em converter o jornal em fonte histórica passa pela compreensão da "Imprensa como linguagem constitutiva do social, que detém uma historicidade e peculiaridades próprias, e requer ser trabalhada e compreendida como tal, desvendando, a cada momento, as relações imprensa/sociedade, e os movimentos de constituição e instituição do social que esta relação propõe".[46]

Muitos foram os trabalhos historiográficos sobre o passado moçambicano que balizaram suas pesquisas no uso da imprensa como fonte privilegiada, sobretudo a partir dos jornais *O Africano* e *O Brado Africano*. Valdemir Zamparoni, no seu esforço em analisar as dinâmicas cotidianas da colonização em Lourenço Marques, compreende a fonte periódica, por vezes, como uma retratação fidedigna da realidade. Alertando seus leitores de que sua escolha por longas citações de trechos desses jornais não inibia sua própria análise, o autor defende que ambos os jornais foram expressões "diretamente e de forma militante" dos "sentimentos da classe social que representavam" e capazes de suprimir "a lacuna das fontes orais", no sentido de "trazerem à tona, por entre as linhas, a voz daqueles que

46 Heloisa de Faria Cruz e Maria do Rosário da Cunha Peixoto, "Na Oficina do Historiador: Conversas sobre História e Imprensa", *Projeto História. História e Imprensa. Revista do Programa de Pós-Graduados em História e do Departamento de História* 35, (2007): 260.

não tinham outro canal de expressão, daqueles que sequer dominavam a língua portuguesa". A interpretação metodológica de Zamparoni posiciona-se numa leitura das fontes periódicas como aquelas que deveriam ser privilegiadas para o encontro de um mundo exterior às palavras impressas. O autor deixa claro compreender os riscos que correu ao reservar para esses jornais "amplos espaços, citando-os abundantemente".[47]

A crítica a esse tipo de crença projetada sobre os jornais como documentação privilegiada para encontrar um mundo da realidade oral, das verdadeiras experiências vividas pelos indivíduos, é compartilhada por uma vasta gama de pensadores da contemporaneidade. Ítalo Calvino, por exemplo, no seu desejo de estar em contato com essa realidade oral vivida quotidianamente procurou-a nos jornais. Porém, desiludido, afirmava que através deles só encontraria "uma leitura do mundo feita por terceiros, ou então por uma máquina anônima especializada em selecionar, entre a poeira infinita de eventos, aqueles que podem cair na malha da 'notícia'".[48]

A vasta obra de Zamparoni continua sendo uma das mais habilidosas em analisar os processos (correlacionados) entre a construção dos aparatos coloniais e o racismo intrínseco desse processo. Como panorama da vida social, sua investigação é formidável. Porém, Zamparoni carrega sua análise da situação colonial a partir de uma visão da imprensa demasiadamente capaz de espelhar o real e não como uma das forças que estavam em disputa dentro de contextos conflitivos da produção do real. Outra crítica importante a ser feita sobre sua obra é a da diminuta atenção a agenciabilidade dos chamados indígenas nos processos de dominação muito bem analisados por Zamparoni. Em seu artigo *Copos e corpos: a disciplinarização do prazer em terras coloniais*, resultado de um dos capítulos de sua tese, por exemplo, temos uma bela interpretação sobre as ações coloniais portuguesas de cunho moralizante sobre os espaços urbanos do lazer

47 Zamparoni, "Entre "Narros" e "Mulungos"...", 4.
48 Italo Calvino, "A Palavra Escrita e a Não-Escrita", in *Usos e Abusos da História Oral*, org. Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira (Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006), 143. Outro que dedicou especial atenção a essa questão foi Robert Darnton. Ver: Robert Darton, *O beijo de Lamourette. Mídia, cultura e revolução* (São Paulo: Companhia das Letras, 2010).

em Lourenço Marques. Porém, aspectos sobre as experiências das mulheres que trabalhavam e viviam naqueles espaços são praticamente inexplorados.[49]

Antes de passar para o próximo tópico desta introdução, quero chamar a atenção para o livro recentemente publicado por António Sopa. Ímpar em seu objetivo, o autor buscou analisar o cenário musical produzido por africanos em Lourenço Marques ao longo de todo o período colonial português. Sua obra segue uma tendência historiográfica de buscar interpretar o emaranhado do mundo urbano colonial na África durante o século xx e a emergência de uma cultura popular que marcaria a vida dos africanos nos contextos citadinos.[50] Merece destaque sua capacidade em congregar um vasto corpo documental espalhado pelos arquivos localizados em Maputo. No entanto, é necessário questionar como sua pesquisa pouco problematiza conceitos-chave que o mesmo emprega para refletir sobre a ideia de "popular" ou de "povo" e a relação destes – e de sua própria escrita – com as pautas nacionalistas. Sua abordagem tende demasiado para aspectos descritivos-factuais, ficando, por vezes, presa na busca por uma autenticidade moçambicana supostamente existente nas músicas produzidas na periferia da capital do país.[51]

*

Por agora, segue um mapa do livro, que está dividido em cinco capítulos. Talvez a melhor metáfora não seja a cartográfica. Os capítulos funcionam quase como uma partitura; cada um deles possuindo um compasso, que carrega um andamento distinto a respeito das questões que acabei de apresentar.

49 Valdemir Zamparoni. "Copos e Corpos: A Disciplinarização do Prazer em Terras Coloniais", *Travessia,* n.º 4/5 (2004): 119-137.

50 Nuno Domingos, "Cultura Popular Urbana e Configurações Imperiais", in *O Império Colonial em Questão (sécs. XIX-XX): Poderes, Saberes e Instituições*, org. Miguel Bandeira Jerónimo, 391-421 (Lisboa: Edições 70, 2012).

51 António Sopa, *A Alegria é Uma Coisa Rara: Subsídios para a História da Música Popular Urbana em Lourenço Marques (1920-1975)* (Maputo: Marimbique, 2014).

Seguindo algumas das inquietações apresentadas anteriormente, o panorama, ou o que pode ser chamado de contexto, é compreendido no livro de maneira diferente do que aparece normalmente nas obras sobre o sul de Moçambique. Adota-se o ponto de vista de que o contexto só existe em relação com o micro, com as questões locais, com as ações dos indivíduos e grupos, não cabendo ao primeiro o papel único de emoldurar o segundo; compreende-se ainda a ideia de estrutura a partir de relações de variadas escalas que promovem construções de realidades distintas na medida em que as ações questionam os contextos e os contextos pressionam as ações.

Dito isso, o que foi convencionalmente chamado de batuques será aqui pensado dentro de uma perspectiva que entende os espaços urbanos de Lourenço Marques e o sul de Moçambique enquanto locais de interação capazes de revelar, ao mesmo tempo, a opressão colonial e o dinamismo criativo das populações locais em resposta a essa situação. A problemática da minha investigação é organizada pensando o estar na cidade, os trânsitos entre seu subúrbio, as zonas mineradoras sul-africanas e as regiões rurais de origem, como situações sociais. As populações nativas sul moçambicanas são entendidas como indivíduos e grupos em constante movimento, portando identidades situacionais que vão sendo invocadas na medida que estabelecem complexas interações dinâmicas, onde as ações individuais não aparecem como mera ilustração de estruturas sociais, mas como ações dentro de contextos que reforçam ao mesmo tempo em que modificam esses contextos. Estudar situações concretas, com o intuito de melhor compreender a intricada inserção social daqueles classificados como indígenas com o colonialismo, é buscar compreender as transformações de hábitos e costumes daqueles que se deslocaram para Lourenço Marques, bem como suas experiências, as interações entre si e com o poder colonial que se constituía, pautadas, uma parte por suas vivências anteriores, mas também pela nova condição de trabalhadores inseridos nas dinâmicas coloniais.

No primeiro capítulo, com o título de "Algazarras ensurdecedoras", analiso a dimensão e as dinâmicas dos batuques realizados por uma gama de distintos indivíduos classificados, majoritariamente, como indígenas, na cidade de Lourenço Marques. Localizada no sul de Moçambique, Lourenço Marques tornou-se capital

do colonialismo português na região durante a década de 1890, tendo crescido aceleradamente nas três primeiras décadas do século xx. Sua importância estratégica enquanto lugar de passagem de trabalhadores e mercadorias atraiu uma população diversificada, composta por pessoas de diferentes regiões: europeus de diversas nações, indianos, chineses e, sobretudo, africanos que habitavam áreas rurais ao redor da cidade ou áreas mais distantes localizadas por todo o sul do rio Save. Neste capítulo, o principal objetivo é a análise da presença de sons, músicas e danças na cidade, dando ênfase à multiplicidade de maneiras pelas quais foram apresentadas na documentação, algumas das práticas de repressão adotadas para controlar a sua ocorrência, os principais locais em que aconteciam dentro da urbe colonial, como os bairros e espaços privilegiados pelos seus praticantes para se reunirem, quando eram realizados e quem eram os participantes. Estudar esses "batuques urbanos" permitirá vislumbrar grupos subordinados enquanto agentes de suas histórias, mesmo num contexto de construção de estruturas de dominação que perpassariam por boa parte do século xx.[52]

A principal fonte utilizada é a imprensa periódica que circulou em Lourenço Marques de finais do século xix, sobretudo após a virada para o século xx, até meados dos anos de 1940. A ascensão meteórica de Lourenço Marques de região periférica da presença portuguesa na costa oriental africana para capital do colonialismo português veio acompanhada de um crescimento urbanístico que trouxe consigo um florescimento no número de periódicos. Esse processo permite ao historiador ter acesso a uma série de características cotidianas da vivência de uma urbe colonial africana. Por um lado, as notícias referentes aos batuques nos permitirão ter acesso à visão que os produtores dessa imprensa possuíam a respeito dessas práticas culturais e alguns dos mecanismos de exclusão das populações que batucavam pela cidade. Por outro lado, as notícias que foram publicadas nesses meios de comunicação nos ajudarão a obter

52 Para uma perspectiva de análise do espaço urbano africano enquanto local possível para se interpretar a atuação dos subordinados em busca de formas de vida que terminavam por pressionar as estruturas de dominação, ver: Frederick Cooper, ed., *Struggle for the City: Migrant Labor, Capital and the State in Urban Africa* (Beverly Hills: Sage, 1983).

informações a respeito de algumas de suas características, dos locais onde ocorriam dentro da cidade e quem eram os seus principais participantes. Ou seja, os batuques fora do controle colonial são percebidos aqui enquanto uma manifestação barulhenta que demonstra que a cidade colonial é mais do que um local propagador da civilização.

Com o título "Construindo categorias, homogeneizando diferenças, enquadrando pessoas e práticas", o segundo capítulo tem como objetivo analisar as tensões existentes entre a construção e a produção de representações da maior parte da população da cidade. Classificados pelo missionário e etnógrafo Henri Alexandre Junod, como "homens degenerados e mulheres dissolutas", essas pessoas moveram-se pela cidade produzindo imbricados processos de ressignificação e apropriação por meio do acionamento, dependendo da situação social em que se encontravam, dos distintos poderes constituídos. Esses poderes, especialmente aqueles que lidavam diretamente com o trato cotidiano das questões dos indígenas, estiveram relacionados com as elaborações de categorias classificatórias que, do ponto de vista social e jurídico, visavam criar homogeneizações e, por conseguinte, controlar as populações sob o domínio português. O meu argumento é de que essa categorização realizada pelos agentes coloniais portugueses sobre as populações originárias do atual Moçambique e de suas práticas culturais não foi capaz de dar conta da multiplicidade e da porosidade da vida daqueles que se buscava compreender para dominar.

As sociedades do sul de Moçambique, na qual os portugueses já haviam estabelecido contatos ao longo de muitos séculos, marcadas por formas organizacionais assentadas em determinados costumes, encontravam-se, no início do século XX, em processos de despedaçamento. Melhor dizendo, as pressões coloniais levadas a cabo pelas autoridades portuguesas na região causaram um processo de reestruturação, onde o mundo desses sujeitos passou a ser reconstruído, entre outras coisas, nos próprios batuques. Era um universo de tradições que estava sendo acossado por novas instituições reguladoras da vida social, que se esforçavam para legitimarem-se como detentoras da única verdade – a civilização europeia –, em detrimento de outras acreditadas por longo tempo na região. O mundo

urbano era pensado como local detentor por excelência dessas verdades. A consolidação e a expansão de Lourenço Marques como centro atrativo de pessoas e capitais coincidiram com o desmantelamento de formas culturais pré-existentes e o alvorecer de uma nova forma de vida que se desenvolvia naquele espaço citadino. Nesse sentido, no capítulo busco compreender essas novas maneiras de ser, que, trazidas à tona pelo colonialismo, também bagunçaram o intuito organizativo de catalogação das populações locais e de suas culturas.

A imprensa deixa de ser a fonte primordial, dando espaço para o acervo de publicações existentes na Biblioteca Nacional de Portugal e para a vasta documentação do Arquivo Histórico de Moçambique. É por meio delas que percebo a construção de categorias classificatórias homogeneizadoras das populações nativas do Sul de Moçambique existente em obras de homens da colonização portuguesa, como o político e militar Ayres d'Ornellas ou o administrador colonial António Augusto Pereira Cabral. Por um lado, fica evidente que o linguajar colonial que unificava diferentes práticas musicais e dançantes nativas na palavra batuque era semelhante ao processo racializante de homogeneização das diversidades populacionais na construção da figura do indígena. Nesse sentido, os projetos coloniais portugueses em Moçambique promoveram interpretações e ações que produziram formas de apresentação designadas como batuques que foram incorporadas na retórica da dominação. Por outro lado, a problematização dos conceitos coloniais a respeito do "Outro" é complexificada com a compreensão de que o próprio termo batuque foi mais um dos vocábulos usados para descrever uma variedade de ações e práticas que sumariamente terminaram englobadas em uma única palavra. O destrinchar dessa variedade de práticas revela traços de uma multifacetada experiência dessas populações dominadas que, por meio de suas ações, produziram incontáveis e inesperadas reinterpretações e ressignificações.

No terceiro capítulo, intitulado "Cosmopolitismo enevoado e a criação de uma civilização das necessidades", analiso o processo de consolidação da urbe laurentina enquanto capital colonial de Moçambique. As práticas dançantes e musicais durante os anos iniciais de consolidação da presença portuguesa no sul de Moçam-

bique demonstram uma multiplicidade de realidades que não condiziam necessariamente com os projetos coloniais civilizacionais.[53] Nesse sentido, ao pensarmos a existência de muitas cidades dentro de uma só, que travaram diálogos conflitantes constantes, o principal objetivo será o de pensar como o exercício de construção de Lourenço Marques enquanto exemplo propagador do projeto civilizacional colonial enfrentou outras formas de ocupar e viver naquele espaço urbano e, nesse processo, construiu-se enquanto excelência moderna do projeto colonial português.

Num primeiro momento, apresento a relação entre lógicas de exploração da mão de obra, a construção de espaços de lazer na cidade e projetos coloniais civilizacionais. Essas são questões que conjuntamente podem ser entendidas como a elaboração de uma "civilização das necessidades". Para explorar essa concepção, enfatizo tanto as representações elaboradas a respeito da cidade de Lourenço Marques, como dos locais de lazer que começaram a ser construídos no final do século XIX e se consolidaram enquanto locais de divertimento e de consumo cultural nas duas primeiras décadas do século XX. Reconstruindo esses espaços (como os teatros, os hotéis, os cinematógrafos, os bares, os quiosques, as lojas de roupas), os novos serviços que passaram a ser oferecidos e produtos que poderiam ser adquiridos, apontam para a construção de novas necessidades materiais e para uma pluralidade das transformações de hábitos e costumes.

Ao mesmo tempo, busco demonstrar como a imprensa laurentina atuou como mais um agente histórico que compreendia a cidade como um espaço que deveria ser moldado. Alguns exemplos de textos publicados em diferentes seções desses jornais podem ajudar

53 Sobre os diferentes projetos coloniais portugueses e a noção de colonização enquanto projeto civilizacional, ver: Miguel Bandeira Jerónimo, *Livros Brancos, Almas Negras: A "Missão Civilizadora" do Colonialismo Português (c. 1870-1930)* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009). O surgimento e/ou o crescimento de cidades na África durante o processo de consolidação da presença europeia no continente pode encontrar paralelos interessante que demonstram características em comum dos diferentes projetos coloniais e das respostas africanas a esses projetos. Como exemplo, ver: Tsuneo Yoshikuni, *African Urban Experience in Colonial Zimbabwe: A Social History of Harare before* 1925 (Harere, Zimbabwe: Weaver Press, 2007), ou Terence Ranger, *Bulawayo Burning: The Social History of a Southern African City, 1893-1960* (Londres: James Currey, 2010).

a entender de que maneira farei essa reconstrução. *A Tribuna*, por exemplo, em novembro de 1907, informava que o proprietário de um cinematógrafo, localizado no centro da cidade, havia encomendado, direto de Paris, "34 fitas coloridas de grandes efeitos cênicos" e estava em negociações para que mensalmente fossem "expedidas remessas das fitas que mais conquistaram o agrado e o aplauso do público".[54] Dois anos depois, *O Africano*, que muito dependia dos anúncios de sua seção de classificados para poder sobreviver,[55] publicou, durante vários meses, a existência, em Lourenço Marques, do "Chalet kiosque (quiosque da má língua) de Biagio Sorgentini", onde poderiam ser encontradas as bebidas das "melhores marcas, leite fresco, sanduiches, tabacos, charutos, chá, café, chocolates". Não apenas os paladares poderiam ser ali aguçados, mas também o sentido da audição, com a "boa música as 3.ª, 6.ª e domingos e palestra de primeira ordem a todas as horas do dia e da noite".[56]

A imprensa não apenas anunciou, mas também discutiu a importância desses espaços. Em artigo de opinião publicado no *A Tribuna*, em setembro de 1907, discordando da maneira como o restante da imprensa caracterizava os bares de Lourenço Marques, vulgarmente designados como "perigosos focos de desmoralização", o colunista afirmou que os mesmos cumpriam uma função pública de utilidade social. Na questão dos bares, o que preocupava, majoritariamente, os colunistas dos jornais era uma suposta ausência de locais de divertimento propícios para uma "conversa burguesa" que não fosse apenas aqueles onde se vendiam bebidas alcóolicas.[57]

Nessa cidade em que determinados seguimentos lutavam para que a "conversa burguesa" reinasse soberana, existiram desafios concretos para a realização desse projeto. Uma série de encontros e desencontros ocorreram na medida em que a dominação e a

54 *A Tribuna*, 26 de novembro de 1907. Biblioteca Nacional de Portugal (doravante BNP).

55 Ver: Matheus Serva Pereira, "'Anúncios e Comunicados: 80 Réis por Linha': Propaganda e Cotidiano nas Páginas de O Africano (1909-1919)", in *Estudos Africanos: Múltiplas Abordagens*, org. Alexandre Vieira Ribeiro e Alexsander Lemos de Almeida Gebara, 73-97 (Niterói: Editora da UFF, 2013).

56 *O Africano*, 31 de julho de 1909. Esse mesmo anúncio pode ser encontrado em diversos outros exemplares desse ano. World Newspaper Archive (doravante, WNA).

57 *A Tribuna*, 30 de setembro de 1907. BNP.

expansão colonial, com o seu intento classificador e hierarquizante das realidades socioculturais, expandiu seu domínio no continente africano. O colonialismo português na cidade de Lourenço Marques, considerada como centro exemplar e propagador desses objetivos no Moçambique colonial, encontrou dificuldades concretas para a efetivação desse desígnio. As ações dos colonizadores não foram homogêneas e muito menos recebidas de maneira passiva. Diferentes reações, interpretações e ressignificações foram sendo produzidas pelos povos colonizados na medida em que um sistema mundial veio a ser implementado por europeus em sociedades com lógicas culturais autônomas. O afloramento de múltiplas cidades dentro de Lourenço Marques obrigou os adeptos da "conversa burguesa" a dialogar, mas também, por vezes, discutir aos berros com outros grupos que a todo momento fugiam ao seu controle. Nesse sentido, no capítulo quatro, "Forçando as frestas do poder colonial", analiso a realidade criativa daqueles que não se enquadravam dentro de um projeto pré-determinado de construção do espaço urbano colonial africano. Usar uma determinada vestimenta ou não é aqui compreendido como parte de um processo de transformações criativas da ordem cultural de uma parcela da população citadina africana que insistia em andar com uma gama variada de vestimentas – ou simplesmente sem vestimenta alguma – pelas ruas laurentinas, burlando a obrigatoriedade, instituída por inúmeras portarias ao longo do início do século xx, do uso de calças. Nos registros realizados pela Secretaria dos Negócios Indígenas também encontro as averiguações a respeito das andanças de Albino pelos subúrbios de Lourenço Marques ou as tentativas de controlar as trabalhadoras indígenas nas cantinas,[58] tornado possível analisar

58 Vale a pena frisar que a importância das cantinas, especialmente para a venda do vinho, principal produto de exportação colonial português, vêm sendo objeto de análise da bibliografia. Infelizmente, a devastação produzida pelo consumo excessivo de álcool, muitas vezes de péssima qualidade, ofuscou um caleidoscópio de experiências que transitaram ao redor desses espaços de comércio e sociabilidade. Para exemplos dessa bibliografia, ver: José Capela, *O Vinho para o Preto: Notas e Textos sobre a Exportação do Vinho para África* (Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2009); José Capela, *O Álcool na Colonização do Sul do Save, 1860-1920* (Maputo: Edição de Autor, 1995); David Birmingham, "Vinho, Mulheres e Guerra," in *O Império Africano (Séculos XIX e XX)*, org. Valentim Alexandre, 165-174 (Lisboa: Colibri e Instituto de História Contemporânea da Faculdade

um mundo cheio de novos gingados que vinham sendo construídos e que pouco se encaixavam nas categorias que se tentava implementar.

Para além da exploração da mão de obra mercantil africana perpetrada pelo poder colonial, é fundamental compreender aspectos cotidianos da vivência das pessoas que ocupavam as cantinas, as esquinas, as ruas, os quintais, os postos de trabalho, os subúrbios em geral, num contínuo processo migratório entre suas terras de origem, a cidade de Lourenço Marques e as zonas de exploração econômica no Transvaal ou na África do Sul. O tipo de reivindicação predominantemente encontrada na documentação da Secretaria dos Negócios Indígenas, instituição criada pelo poder colonial para controlar os classificados como indígenas, é referente às reclamações que dizem respeito aos maus tratos, abusos ou o não pagamento de salários previamente acordados entre os indígenas e seus patrões, na sua maioria colonos europeus. As diversas artimanhas adotadas pelos empregadores para o descumprimento desses acordos e os percalços enfrentados para que as reclamações fossem, ao menos, ouvidas, demonstram aspectos cruéis intrínsecos ao sistema colonial. Porém, essas vidas, definitivamente difíceis, não se resumiam à opressão que sofriam. Suas condutas diversas confrontavam-se com a construção das categorias sócio-jurídicas adotadas pelo colonialismo português. A análise das experiências e ações desses sujeitos dentro de suas próprias expectativas permite perceber, nas entrelinhas da documentação, como aquela secretria acabou sendo usada, por vezes, como um espaço propício para a apresentação e o cumprimento de reivindicações.

Em conversas informais realizadas em Maputo, pessoas relembravam que durante suas infâncias, vividas nos anos 1950 e 1960, administradores coloniais portugueses organizavam apresentações do que vulgarmente chamavam de batuques para serem realizados em frente às sedes do poder colonial. O objetivo desses espetáculos

de Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa, 2008). Para uma abordagem a respeito da importância das cantinas em outro contexto colonial africano, ver: Tshidiso Maloka, "Khomo Lia Oela: Canteens, Brothels and Labour Migrancy in Colonial Lesotho, 1900-1940", *The Journal of African History* 38, n.º 1 (1997): 101-122.

promovidos para um público específico, naquele contexto de desestruturação da dominação colonial e crescimento das contestações contrárias ao regime, seria o da demonstração de um controle pleno sobre as populações locais e, também, uma adesão dessas populações à autoridade portuguesa instituída.[59] A escolha por esse tipo de demonstrativo simbólico da dominação, nesses anos derradeiros da presença do poder colonial português na região, não parece ter sido ao acaso. A prática de promover, sobretudo para autoridades europeias, um "grande batuque" e a utilização desse momento em prol de determinadas reivindicações foi algo disseminado tão rapidamente quanto a própria presença da administração colonial portuguesa pelo território do que é hoje Moçambique. No quinto e último capítulo, chamado "Entre o subsídio e a subversão: apropriações, negociações e resistências ao redor dos 'batuques' e das 'danças nativas'", produzo uma espécie de genealogia desse fenômeno. As práticas socioculturais dos "batuques" e "danças nativas", os processos de espetacularização dessas para serem apresentadas para um público específico e os repertórios de resistências acionados a partir de experiências e expectativas dos indígenas que engajaram-se em apresentações para um público branco/europeu, são analisadas como momentos onde forças coloniais e populações nativas entravam em conflito e elaboravam negociações.

59 Ainda são recentes as pesquisas que buscam associar aspectos das transformações culturais vivenciadas pelas populações nativas nos anos 1950 e 1960 e os processos de independências na África portuguesa. Para alguns exemplos de bibliografia, ver: Edward Alpers, "The Role of Culture in the Liberation of Mozambique", *Ufahamu* 12, n.º 3 (1983): 143-189; Rui Laranjeiras, *A Marrabenta: Sua Evolução e Estilização, 1950-2002* (Maputo: Minerva Print, 2014); Eléusio dos Prazeres Viegas Filipe, "A Invenção de Uma Sociedade Luso-tropical na Era da Descolonização em África: Música e Espaços Culturais em Lourenço Marques entre 1960-1974", in Áfricas: Histórias, Identidades e Narrativas, org. Regiane Augusto de Mattos, 151-182 (Rio de Janeiro: Editora Prismas, 2017); Eléusio dos Prazeres Viegas Filipe, "Where Are the Mozambican Musicians?" Music, Marrabenta and National Identity in Lourenço Marques, Mozambique, 1950-1975" (Tese de Doutoramento, University of Minnesota, 2012). Para um exemplo dessa bibliografia voltada para o caso angolano, ver: Marissa J. Moorman, *Intonations: A Social History of Music and Nation in Luanda, Angola, from 1945 to Recent Times* (Athens: Ohio University Press, 2008).

CAPÍTULO 1

Algazarras ensurdecedoras

CANTANDO E DANÇANDO ATÉ ALTAS HORAS

Em 22 de dezembro de 1904, o jornal *O Distrito: semanário de notícias*, chamou a atenção para fatos ocorridos em uma localidade não muito distante da cidade baixa, região central de Lourenço Marques. Lançado em abril daquele ano, o periódico angariava para si importância como um dos principais meios de comunicação no trato dos reclames cotidianos da população da capital colonial. Nesse dia, a reclamação não era nova. Os "moradores da avenida Afonso Albuquerque, próximo de Maxaquene" pediam visibilidade para serem providenciadas medidas contra supostos "fatos anormais" de que estariam sendo vítimas. Segundo o periódico, aqueles moradores haviam procurado sua redação por conta das reuniões numas cantinas que ali existiam, "onde, de dia [...] soldados das diversas unidades" se juntavam e faziam "toda casta de obscuridades com pretos que ali vivem em quartos". O incomodo reinante não acontecia apenas durante a luz do dia, mas também à noite, nos eventos onde se "enxameiam pretos, cantando e dançando até altas horas, fazendo uma algazarra de ensurdecer". Alguns vizinhos teriam solicitado aos cantineiros que proibissem "os pretos de fazerem tal inferneira". Porém, sem resposta positiva, procuraram o jornal, que terminou por cobrar ao responsável pela segurança na cidade, o sr. Comissário de Polícia, a adoção de medidas que acabassem com aquela "série de infâmias".[1]

1 *O Distrito: semanário independente*, 22 de dezembro de 1904. BNP. Sempre que as grafias de determinadas palavras apareceram nas fontes de maneira diferente de como são escritas hoje em dia, optei por escrevê-las de acordo com a sua versão atual. Um exemplo é o do

Localizada no sul de Moçambique, Lourenço Marques, capital do atual país independente e rebatizada de Maputo, teve como ponto de partida a construção de um presídio, em 1782. Na primeira metade do século XIX, para o estabelecimento da pequena malha urbana contribuíram os primeiros colonos portugueses e uma comunidade proveniente de Damão e Diu. Nesse mesmo período, provavelmente por conta de sua privilegiada localização geográfica, desenvolveu-se o comércio de escravos para o Brasil.[2] Segundo Nuno Domingos, em 1850 Lourenço Marques possuía 600 habitantes. O poder português estava confinado ao litoral e, para manter-se, precisou enfrentar os reinos locais e a esquadra inglesa antitráfico de escravos.[3] Durante este período, Lourenço Marques possuía diminuto valor político e econômico para a administração colonial portuguesa em Moçambique.[4]

Na segunda metade do século XIX, esse cenário transformou-se radicalmente. A princípio uma zona relativamente periférica, Lourenço Marques paulatinamente ganhou importância. A descoberta de jazidas de ouro no Transval (atual África do Sul), na década de 1870, tornou a região um importante mercado para a aquisição de mão de obra e de escoamento da indústria mineradora. O crescimento econômico da região, somado às disputas europeias por zonas de controle na África, influenciaram a elevação de Lourenço Marques à categoria de vila, em 1876. No ano seguinte, chegava à vila uma expedição de obras públicas, com o objetivo de drenar o pântano que a circundava e preparar o terreno para a construção de uma estrutura urbana moderna. Na década de 1880, Lourenço Marques ganhou o título de cidade.[5]

bairro de Maxaquene. Originalmente, o jornal a grafou com "ch" e não com "x". Quando a diferença na grafia fizer alguma diferença no sentido que a fonte emprega a palavra, será evidenciado no corpo do texto.

2 Ver: José Capela, *O Tráfico de Escravos nos Portos de Moçambique, 1733-1904* (Porto: Afrontamentos, 2002). Ou José Capela, *Dicionário de Negreiros em Moçambique, 1750-1897* (Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2007).

3 Nuno Domingos, *Futebol e Colonialismo: Corpo e Cultura Popular em Moçambique* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012), 59.

4 Valdemir Zamparoni, *De Escravo a Cozinheiro: Colonialismo e Racismo em Moçambique* (Salvador: EDUFBA, CEAO: 2007).

5 Aurélio Rocha, *Associativismo e Nativismo em Moçambique: Contribuição para o Estudo das Origens do Nacionalismo Moçambicano (1900-1940)* (Maputo: Promédia, 2002); Nuno Domingos, "Urban Football Narratives and the Colonial Process in Lourenço Marques", *The International Journal of the History of Sport* 28, n.º15 (2011): 2159-2175.

Ao longo da década de 1890, Lourenço Marques continuou crescendo e manteve sua importância. Com o processo de conquista efetiva do território na região sul de Moçambique, promovido pelos portugueses no último quartel do século XIX, e a definição de fronteiras após 1891, a cidade consolidou-se como um dos eixos da economia regional impulsionada pela precoce industrialização sul-africana, tornando-se a capital de Moçambique.[6] O processo de exploração das minas e da produção de açúcar na África do Sul estiveram relacionados com a crescente necessidade de escoamento da produção através do mar, sendo o porto de Lourenço Marques local estratégico. Concomitantemente, criou-se uma demanda crescente de mão de obra moçambicana para as zonas produtoras de açúcar e, principalmente, mineradoras. Ambos foram fatores impulsionadores do crescente interesse de Portugal pela região.[7]

6 Sobre a relação que Portugal estabeleceu com os reinos localizados no sul de Moçambique ao longo do século XIX, ver: Gabriela Aparecida dos Santos, *Reino de Gaza: O Desafio Português na Ocupação do Sul de Moçambique (1821-1897)* (São Paulo: Alameda, 2010). Existe uma indefinição com relação as datas sobre a elevação de Lourenço Marques a capital da província. Na bibliografia existente é possível encontrar datas diferentes para a sua transformação em capital oficial da colônia portuguesa de Moçambique. Por exemplo, segundo Nuno Domingos, isso teria ocorrido em 1897. Ver: Nuno Domingos. "Desporto Moderno e Situações Coloniais: O Caso do Futebol em Lourenço Marques", in *Mais do que Um Jogo: O Esporte e o Continente Africano*, org. Vitor Andrade de Melo, Marcelo Bittencourt e Augusto Nascimento (Rio de Janeiro: Apicuri, 2010), 214. Enquanto que para Malyn Newitt teria sido em 1902. Ver: Malyn Newitt, *História de Moçambique* (Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1997), 340. Já para Valdemir Zamparoni, isso teria ocorrido em 1893. Valdemir Zamparoni. "A Imprensa Negra em Moçambique: A Trajetória de 'O Africano' – 1908-1920", África: Revista do Centro de Estudos Africanos 11, n.º 1 (1988): 73-86. Apesar da diferença na data, a argumentação desses autores sobre a mudança da capital da Ilha de Moçambique para a cidade de Lourenço Marques está relacionada aos rumos pelos quais a colônia e a colonização portuguesa na região se dirigiam e minhas argumentações – assim como a desses autores – não perdem o seu sentido por conta dessa variação. No entanto, ainda cabe um questionamento a respeito dessa diferença. A minha hipótese é de que isso ocorra por conta do lento processo de transposição da máquina burocrática da Ilha de Moçambique para Lourenço Marques e dos consequentes conflitos de interesses ocorridos por conta desse processo produzidos pelo deslocamento da região de interesse dentro dos agentes que atuavam na administração colonial. Ver, por exemplo: Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU), Direção Geral do Ultramar (doravante DGU), 1.ª Repartição, Caixa 1181, Registro de Correspondência (1908-1911); ou AHU, DGU, 1.ª Repartição, 2.ª Seção, Caixa Sem Número, Correspondência (1903-1904).

7 Ver: René Pélissier, *História de Moçambique: Formação e Oposição 1854-1918*, Volume I-II (Lisboa: Editorial Estampa, 2000).

Nas obras de Alexandre Lobato, um dos primeiros autores a se debruçar na elaboração de uma história da formação da cidade, publicadas majoritariamente em finais dos anos 1940, é possível encontrar informações que, dadas as características descritivas de seus trabalhos, têm sido usadas com frequência por pesquisadores da história colonial moçambicana.[8] Entretanto, seus estudos adotaram como eixo discursivo as ações portuguesas para a consolidação de sua presença na região e um esforço sistemático para incorporar Moçambique como parte de uma nação lusitana intercontinental. Escrevendo num contexto pós-1945, quando avançavam as pautas nacionalistas africanas e o desmantelamento dos Impérios coloniais europeus no continente, o autor, adotando uma interpretação que se tornaria o principal argumento de Portugal a favor da manutenção de sua dominação de territórios africanos, em *História da Fundação de Lourenço Marques*, afirma:

> A defesa contra a cobiça estrangeira, em toda a parte, tem sido a preocupação mais dolorosa da Metrópole, e é por isso mesmo que Portugal não pode deixar de considerar as Colônias como seus prolongamentos naturais, em si integrados. Na orientação política de Portugal não se consideram – e nunca se consideraram – separadamente as Colônias; a Nação é um bloco político.[9]

Entendendo a cidade de Lourenço Marques como a "cidade dos brancos",[10] para Lobato aquela deveria ser estudada a partir da perspectiva dos "brancos", tidos como os habitantes por excelência do

8 Ver: Aurélio Rocha, *Associativismo e Nativismo em Moçambique: Contribuição para o Estudo das Origens do Nacionalismo Moçambicano (1900-1940)*, especialmente o capítulo II: "Lourenço Marques: Evolução Histórica e Configuração Política". Este não é o único exemplo bibliográfico que reproduz informações apresentadas por Alexandre Lobato. O principal problema desse tipo de utilização da obra de Lobato encontra-se na sua apropriação como fonte de informação fidedigna sobre a realidade urbana colonial, sem a devida análise de que suas descrições revelam uma leitura tendencialmente favorável a presença colonial portuguesa na região.

9 Alexandre Lobato, *História da Fundação de Lourenço Marques* (Lisboa: Edições da Revista Lusitânia, 1948), XIV.

10 Alexandre Lobato, *Lourenço Marques, Xilunguíne: Biografia da Cidade* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1970).

espaço urbano. Suas conclusões eurocêntricas seguiam uma perspectiva cronológica para a elaboração de um estudo da cidade que deveria começar no "descobrimento, continuar pelas viagens anuais [...], prosseguir com a história dos estrangeiros e tentativas nacionais para se evitar a perda da baía [...] e entrar então na história propriamente portuguesa de ocupação definitiva".[11]

No que diz respeito ao processo de construção da cidade enquanto uma urbe moderna, diversas pesquisas têm demonstrado como esse fenômeno ocorreu por meio da elaboração de espaços para a vivência de homens brancos/europeus e a partir de um contínuo procedimento rumo a uma segregação espacial de grupos sociais e raciais considerados distintos. Durante a vigência do período colonial, na capital moçambicana existiria, por um lado, o seu centro marcadamente europeu. Por outro lado, o subúrbio africano, no qual seus habitantes transitavam entre as categorizações coloniais das populações africanas como assimiladas e/ou indígenas.[12] A ênfase bibliográfica recorrente é de que cada um desses espaços possuiria suas próprias características e pouco dialogariam entre si, para além daqueles momentos expressivos das lógicas da exploração colonial que exerciam o seu poder com o objetivo de manutenção daquela separação.[13]

No entanto, a notícia que abre o capítulo coloca algumas questões para essas interpretações, apresentando-nos uma não linearidade de um processo histórico que terminou por consolidar o apelido de Lourenço Marques como *Xi-lunguíne*, ou seja, a cidade dos brancos. Baseando-se em José Capela, Nuno Domingos, por exemplo, afirma que, em 1891, as populações locais, o que *O Distrito* chamou simplesmente como "pretos", teriam sido retiradas da zona central

11 Alexandre Lobato, *História do Presídio de Lourenço Marques*, Vol 1, *1782-1786* (Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1949), XI.

12 A distinção jurídica das populações nativas africanas dentro do corpo legal colonial português serão melhor exploradas ao longo do livro.

13 Para alguns exemplos, ver: Jeanne Marie Penvenne, *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1993); Jeanne Marie Penvenne, *African Workers and Colonial Racism: Mozambican Strategies and Struggles in Lourenço Marques, 1877-1962* (Portsmouth: Heinemann, 1995); Rocha, *Associativismo e Nativismo em Moçambique: Contribuição para o Estudo das Origens do Nacionalismo Moçambicano (1900-1940)*; Zamparoni, *De Escravo a Cozinheiro*; Domingos, *Futebol e Colonialismo*.

de Maxaquene para bairros mais distantes, como Munhuana, Hulene e Chamanculo.[14] Os reclames publicados em 1904 não colocam necessariamente em xeque os deslocamentos forçados de moradias realizados em períodos anteriores. Porém, evidencia que, provavelmente, nem todos os "pretos" saíram de Maxaquene ou que, pelo menos, posteriormente a esse primeiro processo de expulsão, alguns voltaram a ocupar essa zona da cidade, o que ocasionou conflitos. Esses "pretos" traziam consigo uma série de práticas que não condiziam com a maneira de se viver numa urbe de acordo com os preceitos dos novos moradores do bairro. Nesse sentido, antes de questionar a existência desses espaços separados que, efetivamente, se consolidaram a partir de meados dos anos 1920/1930, pretendo analisar a ocorrência dos "batuques" em Lourenço Marques com o objetivo de demonstrar algumas das formas estrepitosas que seus praticantes encontraram para expressar outras maneiras de ocupação e usufruto da cidade, revelando aspectos que, naquele período, ainda fugiam ao controle colonial. Ao mesmo tempo, serão nas respostas a essas supostas algazarras ensurdecedoras que posso perceber algumas das construções de ferramentas que terminariam por silenciar aquela polifonia de sons, corpos e vozes.

BATUQUES NA CIDADE

Retorno ao reclame feito pel'*O Distrito*, no final de 1904. O jornal insistiu em chamar aquelas reuniões noturnas, com muita cantoria e dança, de "fatos anormais". Essa caracterização dá a entender que as ações dos "pretos" fogiam ao padrão considerado correto para se agir dentro do meio urbano, que escaparia à ordem habitual das coisas. Ao mesmo tempo, a "anormalidade" induz a uma leitura daquilo como uma ocorrência incomum aos arredores das principais avenidas e ruas do bairro de Maxaquene. No entanto, alguns anos antes, outro jornal que circulou por Lourenço Marques nessa primeira década do século xx, já havia chamado a atenção para esse

14 Domingos, *Futebol e Colonialismo*, 59.

tipo de evento. Afinal, os batuques em Maxaquene não eram tão raros assim. No dia 03 de abril de 1901, o jornal *O Português*, que possuía um subtítulo pomposo de *Semanário independente, noticioso, literário e comercial – órgão dos interesses das colónias portuguesas*, levantou uma bandeira, para quem pudesse competir, muito semelhante àquela erguida em 1904.

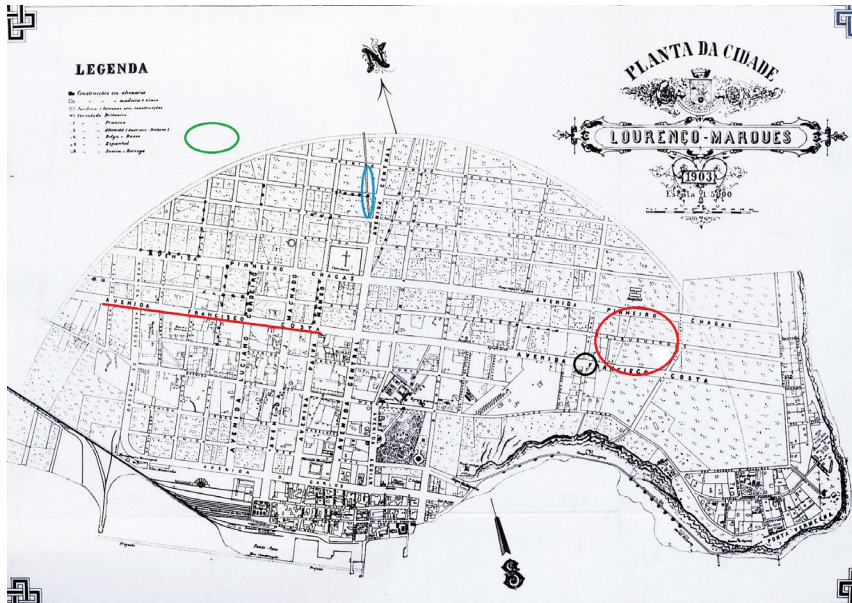
Segundo o periódico, apesar das proibições, não existiriam dúvidas sobre a realização constante de "batuques cafreais [...], não só na cidade alta, como na baixa", o coração nervoso do perímetro cimentado e aquele considerado como mais civilizado da cidade. O autor do texto argumentou, acusando as autoridades de "consentimento tácito" e "indiferentismo inaudito", de que não era preciso ir muito longe para se presenciar os "batuques de pretos" que ocorriam em "qualquer cantina da cidade baixa". Porém, quem mais sofreria com os "batuques e toques cafreais desta ordem" seriam os habitantes de Maxaquene, banhados com aqueles sons "de dia, de noite e de toda hora".[15]

No periódico afirmou-se que, apesar de "terem pago renda, contribuições", os vizinhos das cantinas sofriam um duplo incomodo com os batuques formalmente proibidos na cidade. Esses estariam sendo afrontados no que consideravam ser os bons costumes. Eram prejudicados no seu momento de descanso, após as "fadigas durante o dia". Novamente, os mais incomodados com aquilo eram os moradores de Maxaquene, que tinham seus "negócios a tratar na cidade baixa" e não conseguiriam dormir de noite, não podendo mais "suportar semelhante pouca vergonha dos tais infernais batuques cafreais, que ali se repetem a todos os estantes".[16]

Para os jornais da primeira década do século xx, a ocorrência desses "espetáculos" em Lourenço Marques era considerada estapafúrdia dentro dos limites da cidade, causando embaraços para o viver cotidiano de alguns de seus habitantes, principalmente aqueles

15 *O Português*: *Semanário Independente, Noticioso, Literário e Comercial – Órgão dos Interesses das Colônias Portuguesas*, 3 de abril de 1901. BNP.

16 *O Português,* 3 de abril de 1901.

que não compartilhavam da relevância daquelas práticas sonoras para suas vidas. Assim como *O Distrito* havia solicitado em 1904, *O Português*, em 1901, também pediu "providências energéticas" contra os fatos que havia descrito. A solução defendida para aquele tipo de descabido contra a ordem que se tentava construir no perímetro urbano era o da expulsão "para o mato onde não incomode ninguém" daqueles que desejavam "fazer batuque".[17]

Mapa 1. "Lourenço Marques, 1903". O mapa, elaborado em 1903, foi publicado em Carlos Santos Reis, *A População de Lourenço Marques em 1894 (um censo inédito)* (Lisboa: Instituto Nacional de Estatística, Publicações do Centro de Estudos Demográficos, 1973). As marcações indicam os possíveis locais de alguns dos batuques analisados ao longo do capítulo.

O crescimento acelerado da cidade, ao longo da primeira metade do século XX, não veio acompanhado por uma representação gráfica que incorporasse os bairros suburbanos onde residiam a maioria esmagadora da mão de obra existente e classificada como indígena. O silenciamento dessa presença restringe as possibilidades de identificação com precisão de algumas zonas suburbanas constantemente

17 *O Português*, 3 de abril de 1901.

referenciadas pela imprensa, como a Munhuana. Ainda assim, é possível localizar alguns pontos que correspondem a localizações aproximadas que os jornais identificaram como sítios de ocorrência dos chamados batuques. No mapa, o círculo vermelho corresponde, aproximadamente, ao local dos reclames dos batuques nas cantinas de Maxaquene. O sublinhado vermelho é um realce da localização da Avenida Francisco Costa, que o jornal *O Português*, em 1901, identificou como da ocorrência de "infernais batuques". O círculo verde dá a localização aproximada da estrada da Zixaxa, onde "raparigas de Maxaquene" se apresentaram em 1912. A estrada ligava o perímetro urbano da cidade às zonas suburbanas de Xipamanine, Munhuana e Mafalala. A marca a azul indica a presumível localização da estrada de Anguane, onde, em janeiro de 1913, ocorreram batuques apresentados por "belas raparigas dos arredores". Por último, o círculo preto é referente a reclamação publicada pelo *Lourenço Marques Guardian* de batuques que ocorriam em frente a algumas cantinas, em 1914.

A partir desses exemplos posso traçar determinadas características importantes sobre a ocorrência daquilo que convencionou-se ser chamado de batuque pelo léxico gramatical português, das vivências cotidiana em Lourenço Marques e das representações das práticas culturais das populações nativas africanas naquele espaço urbano. Contudo, para melhor compreender a configuração sociocultural laurentina nesse período, é importante analisar, primeiramente, a própria imprensa que era publicada na cidade. A cobertura periódica para aquelas práticas que varavam noites tendeu para uma adjetivação quase sempre pejorativa e, sobretudo, racializante, das cantorias, danças e seus participantes/praticantes. Aqueles que se encontravam nos batuques foram constantemente categorizados como os "pretos" ou os "cafreais" e os espetáculos como "infernais", infames, dignos de protesto. As atribuições de valores pouco falam a respeito dessas pessoas ou das características das práticas musicais, mas informam sobre o meio social no qual foram produzidas as informações. Perceber essa fonte, riquíssima para aquele contexto, como mais um dos espaços em que os embates ao redor dos processos de construção do mundo colonial, é fundamental para escapar de interpretações sobre a imprensa laurentina como as realizadas

pelo historiador Valdemir Zamparoni.[18] Afastando-me de uma naturalização dos textos impressos como espelhos capazes de refletir imagens concretas do real, o objetivo do próximo tópico é o de localizar essas fontes como um ambiente de embate, que registrou, ao mesmo tempo em que inferiu, valores e projetos.

As letras impressas periódicas, os batuques e seus participantes/praticantes

A imprensa periódica em Moçambique surgiu por incentivo do governo metropolitano português. O primeiro jornal publicado data de 1854. Intitulado *Boletim do Governo de Moçambique*, sua vida, obviamente não homogênea, foi longa, tendo perdurado até à independência, em 1975. Apesar de possuir seções dedicadas a notícias gerais, sua vocação era de cunho oficial e apresentava-se como a publicação oficiosa da metrópole. A tipografia para sua impressão foi instalada na então capital, a Ilha de Moçambique, funcionando também para impressos particulares. O *Boletim* reinou sozinho no meio periodista moçambicano até a década de 1870, quando apareceram jornais particulares em outras cidades, como Quelimane. Para Lourenço Marques, o primeiro jornal é datado de 1888. A cidade rapidamente presenciou o surgimento de títulos, especialmente após a virada do século XIX para o XX. O próprio *Boletim*, a partir de 1898, transferiu sua tipografia para Lourenço Marques. O desenvolvimento da imprensa na cidade é um dos indicativos do crescimento de sua importância frente à administração colonial portuguesa.[19]

A partir da leitura dos principais jornais publicados na capital colonial portuguesa em Moçambique, durante as quatro primeiras décadas do século XX, é possível adiantar algumas hipóteses, sejam sobre aspectos tipográficos, dos grupos sociais que aquela imprensa

18 Para uma crítica pormenorizada do uso da imprensa como fonte histórica por Valdemir Zamparoni, ver a introdução do livro.

19 Essa breve narrativa sobre o surgimento da imprensa em Moçambique é baseada no trabalho de síntese desenvolvido por Ilídio Rocha. Ver: Ilídio Rocha, *A Imprensa de Moçambique: História e Catálogo (1854-1975)* (Lisboa: Edição Livros do Brasil, 2000).

majoritariamente representava ou das temáticas predominantes.[20] Também encontro em suas páginas indicações das dificuldades enfrentadas pelos homens de letras que publicavam nos primeiros periódicos existentes em Lourenço Marques. Infelizmente, jornais como o *Heraldo* e *O Chocarreiro* não estão completos nos arquivos. A Biblioteca Nacional de Portugal ou o Arquivo Histórico de Moçambique possuem apenas alguns exemplares avulsos. Ainda assim, o que fica evidente ao ler esses poucos volumes é que a tiragem dos mesmos era pequena e, provavelmente, tiveram um curto período de vida. *O Distrito* e *A Tribuna*, por outro lado, foram jornais que perduram por mais tempo. A existência quase que completa de suas tiragens em acervos arquivísticos pode ser um indicativo de suas importâncias. Jornais como o *Lourenço Marques Guardian*, *O Português* e *O Progresso* são, provavelmente, os exemplos mais bem-sucedidos das primeiras décadas do século xx.[21]

20 De maneira geral, a historiografia para esse período enfocou a utilização da imprensa como fonte, não como objeto de pesquisa, analisando, sobretudo, os textos publicados pelos africanos "filhos da terra" – ou assimilados, segundo o colonialismo português. Um exemplo bibliográfico que buscou analisar os periódicos como objeto de pesquisa, que, no entanto, mistura relatos memorialísticos com algumas tímidas abordagens históricas, pode ser encontrado em: Fátima Ribeiro e António Sopa, orgs., *140 Anos de Imprensa em Moçambique: Estudos e Relato* (Maputo: Associação Moçambicana de Língua Portuguesa, 1996). Na presente análise são usados, principalmente, os seguintes jornais: *O Português, O Progresso, O Distrito, A Tribuna, Lourenço Marques Guardian, Heraldo, O Chocarreiro, O Africano* e *O Brado Africano.*

21 A pesquisa para encontrar esses jornais nos arquivos nem sempre foi fácil. As coleções que constam na Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), quase todas microfilmadas e em bom estado de conservação, nem sempre estão completas. Busquei, por isso, colmatar lacunas dessa documentação e outros títulos que não constam do acervo da BNP, no Arquivo Histórico de Moçambique. Infelizmente, o prédio em que estão armazenados os jornais da primeira metade do século xx que circularam em Moçambique, localizado na Avenida Felipe Samuel Magaia e originalmente sede do arquivo, encontra-se praticamente abandonado, quando da minha pesquisa no segundo semestre de 2014. Naquele momento, entrar no prédio só foi possível após a autorização do secretariado do arquivo e acompanhado por um de seus funcionários. O interior do edifício está sem luz, água, com infiltrações, baratas, ratos e pombos. Boa parte dos documentos que lá se encontram está espalhada em mesas e cadeiras pelas antigas salas de consulta, amontoados em estantes ou, simplesmente, jogados no chão. As antigas salas de leitura e consulta do arquivo, com pilhas de documentação, foram usadas por mim como locais de consulta, pois possuem janelas voltadas para a rua, permitindo que durante o dia pudesse realizar o trabalho de coleta da documentação. Os funcionários e funcionárias que me acompanharam na busca por essas fontes fazem o que podem, dentro das limitações impostas pela situação, para preservar a memória histórica moçambicana. Com a ajuda deles consegui localizar algumas pastas contendo coletâneas de edições de jornais do período histórico aqui analisado. O historia-

O *Lourenço Marques Guardian* (1905-1952) foi fundado por um jornalista inglês chamado Arthur William Bayly, que havia se radicado inicialmente na República Bôer do Transval e migrado para Lourenço Marques em consequência da guerra Anglo-Bôer (1899--1902). Publicado em português e inglês, representando de maneira bastante direta os interesses das camadas europeias da cidade, especialmente de uma crescente população de origem inglesa, é um exemplo da relação íntima do sul de Moçambique com as colônias vizinhas inglesas.[22]

A preocupação portuguesa com o que chamavam de "olhar estrangeiro" sobre suas ações coloniais na África, considerado uma ameaça à legitimidade da presença e da posse portuguesa sobre seus territórios no continente, foi um tema recorrente na metrópole e também internamente nas coloniais. Para o caso de Lourenço Marques durante o final do século XIX e início do século XX, os interesses ingleses de controle sobre a região eram entendidos como uma ameaça concreta e constante.[23] O jornal *O Português*, surgido em outubro de 1900, sofreu com essa espécie de paranoia. Seu nome, que remetia a um óbvio apelo aos interesses portugueses na região, não foi suficiente para fazê-lo escapar das garras da autoridade colonial, sendo fechado sumariamente pelo administrador do conselho de Lourenço Marques, em agosto de 1901, após acusações de atos que desmoralizavam a autoridade portuguesa, que supostamente auxiliariam interesses ingleses.[24] Nas palavras de seus redatores, o jornal sofreu um "atentado contra a liberdade de imprensa e propriedade alheia", por conta de uma postura de "violência e ignorância do administrador do conselho".[25]

No final de janeiro de 1902, na mesma tipografia onde era impresso *O Português,* e com o mesmo editor chefe, surgiu *O Pro-*

dor António Sopa também me ajudou nesse trabalho.

22 Ver: Ilídio Rocha, *A Imprensa de Moçambique*, 323.

23 Nesse sentido, ver: Maria Emília Madeira Santos, "Ultimatum, Espaços Coloniais e Formações Políticas Africanas", África. R*evista do CEA – USP*, n.º 16 -17 (1993-1994): 67-99.

24 Ver: AHU, DGU, Processo sobre a apreensão do jornal *O Português*, 1.ª Repartição, 1.ª Seção, Caixa 1322, Correspondência, 1902.

25 *O Português,* 28 de agosto de 1901. BNP.

gresso de Lourenço Marques: Semanário independente, noticioso, literário e comercial – órgão dos interesses das colônias portuguesas, que perdurou entre 1902 e 1908. Na primeira publicação d'*O Progresso* fica evidente que a mudança de nome não significou uma mudança imediata de postura com relação à linha editorial do jornal anterior. Tal continuidade pode ser atestada com a decisão de enviar edições do novo jornal para os leitores que já haviam pago a assinatura d'*O Português*, quando o mesmo foi empastelado pelo governo.[26]

Esse não parece ter sido o único caso de mudança de nome sem, necessariamente, uma transformação na linha editorial ou nos produtores daquelas informações. Essa prática representou uma tática da imprensa da época para burlar a tentativa de censura implementada pelos diversos setores da administração colonial e, ao mesmo tempo, um indicativo das incertas condições econômicas/financeiras desses primeiros empreendimentos das letras periódicas em Lourenço Marques. Como explica Ilídio Rocha, publicar "jornais com títulos diferentes, ligeiramente iguais ou mesmo iguais, como números únicos ou como números programa, em substituição dos que estavam suspensos ou que aguardavam habilitação foi um expediente muito usado"[27] até 1926, quando da criação da Lei João Belo, que passou a exigir um diretor com título universitário para cada jornal.

Assumir a liderança de um jornal em Lourenço Marques não foi uma empreitada muito fácil ou corriqueira. Primeiro, seus proprietários e/ou editores correram o risco de serem processados por conta de seus questionamentos sobre a administração colonial. Segundo, os homens que encabeçaram essas iniciativas tiveram riscos econômicos significativos, pois, apesar das diversas páginas dedicadas à publicidade, dificilmente obtinham lucros com suas publicações. De acordo com relatório publicado pelo *O Progresso,* seu antecessor havia sofrido um prejuízo significativo em suas finanças.[28] *A Tribuna*, por sua vez, precisou solicitar emprestada a máquina de impressão d'*O Futuro*, em 23 de dezembro de 1907.

26 *O Progresso,* 26 de janeiro de 1902. BNP.
27 Ilídio Rocha, *A Imprensa de Moçambique*, 50.
28 *O Progresso*, 15 de maio de 1902. BNP.

A sua encontrava-se em conserto por conta do “muito uso”.[29] Provavelmente, a máquina nunca foi consertada. Poucos dias depois, mais precisamente no dia 30 de dezembro de 1907, o jornal encerrou suas atividades com a publicação de um último número.

Segundo o levantamento realizado por Ilídio Rocha, entre 1900 e 1930, chegaram a existir períodos com mais de 40 títulos circulando por Lourenço Marques.[30] Apesar de efêmeros, na sua maioria, essa proliferação demonstra, um processo de amadurecimento da empresa periodista na cidade, que, através de diferentes experiências, adotou mecanismos de produção cada vez menos amadores nas suas publicações. Outrossim, revelam um imbricado meio social onde diferentes interesses se sobrepujavam e que buscavam apresentar suas opiniões e demandas através das páginas da imprensa.

Tais jornais tinham uma importância evidente naquela sociedade que via com obstinação a necessidade de afirmar o seu caráter de progresso civilizacional. Nesse sentido, muitos dos fatos que foram transformados em notícias foram aqueles relacionados com a vida dos membros das elites locais, tendendo constantemente para a defesa dos interesses portugueses na região. Isso não quer dizer que eram cegos defensores da atuação colonizadora europeia na África. Adotando uma postura por vezes contraditória, mas não excludente, os periódicos das primeiras décadas do século XX buscaram, por um lado, demonstrar a capacidade de Portugal em assumir o compromisso civilizacional que advogava ser capaz de cumprir. Por outro lado, não deixaram de denunciar arbitrariedades realizadas por empregadores privados ou administradores coloniais contra as populações nativas africanas e a ineficácia das políticas metropolitanas para a região.

Com relação aos produtores e consumidores desse conteúdo, tudo indica que seus idealizadores foram, majoritariamente, homens, de origem europeia, chegados relativamente há poucos anos em Lourenço Marques, que, apesar de advogarem para si uma postura de independência em relação aos partidos políticos, dedicaram espe-

29 *A Tribuna,* 23 de dezembro de 1907. BNP.
30 Ilídio Rocha, *A Imprensa de Moçambique*, 223-224.

cial atenção em suas páginas as questões políticas do colonialismo português. *O Distrito*, por exemplo, reforçou essa postura em seu editorial de apresentação. No seu primeiro número afirmou que "não vimos fazer política, não faremos propaganda", deixado a cargo do público a avaliação da "conduta do [...] jornal" e se o mesmo mereceria "confiança, ou antes se é digno de sua proteção".[31] Esse posicionamento levou a afirmações que reforçavam um pertencimento à nação e à pátria portuguesa, construindo uma marcação de diferença em relação as populações locais e uma semelhança aos europeus. Ao mesmo tempo, essa postura pode ser lida como uma forma de proteger o empreendimento jornalístico de possíveis intervenções da administração colonial sob acusações de que suas críticas significariam uma postura emancipatória ou um sinal de apoio aos interesses coloniais de outras potências europeias na região.

No entanto, existiram jornais que se diferenciavam da origem branco-europeia dos redatores e proprietários dos periódicos circulantes na cidade. *O Português,* por exemplo, seria amplamente apoiado por parcelas da população não-branca de Lourenço Marques. A postura do Governador Geral de Moçambique, em 1902, aquando das reivindicações contrárias ao fechamento sumário do jornal, demonstram um grupo plural de apoiadores do periódico. Essa característica parece ter sido fundamental para a adoção de uma postura que menosprezava essas camadas populacionais como dignas ou com capacidade para pressionarem o Estado colonial em prol de suas demandas. No encaminhamento enviado ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar a respeito do empastelamento do jornal, o então governador afirmou, com desdém, que, referente à "importância das representações apenas direi a V. Ex.ª que segundo informação do administrador do concelho de Lourenço Marques, figuram entre os signatários diversos pretos, chins e monhés e nenhum negociante de importância".[32]

31 *O Distrito*, 7 de abril de 1904. BNP.

32 AHU, DGU, Processo sobre a apreensão do jornal *O Português,* 1.ª Repartição, 1.ª Seção, Caixa 1322, Correspondência, 1902. Carta do Governador Geral de Moçambique ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, de 25 de janeiro de 1902.

Como *O Progresso*, surgido logo em seguida ao fechamento d'*O Português,* manteve as características de seu predecessor, é plausível supor que até 1908, aquando do encerramento das atividades d'*O Progresso,* aquele continuou a ser o principal e, provavelmente, o único espaço no meio periodista laurentino para "pretos, chins e monhés" apresentarem suas reivindicações.

Naquele mesmo ano de 1908, mais precisamente em dezembro, surgiu o jornal *O Africano*. Tendo uma vida atribulada em 1909, deixando de ser publicado no ano seguinte e retornando em 1911 com uma força que perdurou por muitos anos, sendo propriedade do Grêmio Africano de Lourenço Marques até ser vendido ao padre Vicente de Sacramento, em 1918, o jornal tinha como importante diferencial dentro do meio periodista laurentino a origem social dos seus produtores. Os irmãos José e João Albasini, conjuntamente com Estácio Dias, foram alguns dos principais idealizadores do Grêmio e fundadores dos jornais *O Africano* e *O Brado Africano*, seu sucessor direto no campo das ideias. Ambos os periódicos e, sobretudo, João Albasini, o irmão mais atuante na imprensa e no cenário político moçambicano no início do século XX, são largamente estudados pela bibliografia, tanto como fonte, quanto como objeto de análise.[33]

Num contexto mais amplo de diálogo entre as publicações jornalísticas existentes no meio laurentino das primeiras décadas

33 Como alguns exemplos de estudos centrados principalmente na atuação dessa imprensa, ver: Zamparoni, "Entre 'Narros' e 'Mulungos'"; Fátima Ribeiro e António Sopa, orgs., *140 Anos de Imprensa em Moçambique: Estudos e Relato*; Jeanne Marie Penvenne, "João dos Santos Albasini (1876-1922): The Contradictions of Politics and Identity in Colonial Mozambique," *Journal of African History* 37, n.º 3 (1996): 419-464; Antonio Hohlfeldt e Fernanda Grabauska, "Pioneiros da Imprensa em Moçambique: João Albasini e seu Irmão", *Brazilian Journalism Research* 6, n.º 1 (2010): 195-214; Matheus Serva Pereira, "Anúncios e Comunicados: 80 réis por Linha: Propaganda e Cotidiano nas Páginas de O Africano (1909-1919)", in *Estudos Africanos: Múltiplas Abordagens*, org. Alexandre Vieira Ribeiro e Alexsander Lemos de Almeida Gebara, 73-97 (Niterói: Editora da UFF, 2013); Cesar Braga-Pinto e Fátima Mendonça, *João Albasini e as Luzes de Nwandzengele: Jornalismo e Política em Moçambique, 1908-1922* (Maputo: Alcance Editores, 2014). Existe uma discussão a respeito do fato de João Albasini ser ou não um dos pais da literatura moçambicana. Nesse sentido, ver: Pires Laranjeira, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa* (Lisboa: Universidade Aberta, 1995); para uma visão controversa sobre o tema, ver: Orlando de Albuquerque e José Ferra Motta, *História da Literatura em Moçambique* (Braga: Edições APPACDM Distrital de Braga, 1998).

do século xx, *O Africano* surgiu exatamente durante um período onde jornais semanários como *O Intransigente*, criado na segunda metade de 1911, satirizavam a capacidade de determinados grupos sociais, como os que compunham o Grêmio Africano de Lourenço Marques, de atuarem politicamente no cenário colonial moçambicano.

Tendo uma vida curta, *O Intransigente* não aparenta ter exibido características especialmente inovadoras em relação aos demais impressos periódicos circulantes pela cidade no início do século xx.[34] Porém, provavelmente com o objetivo de alavancar suas vendas, em dezembro de seu primeiro ano lançou um suplemento de cunho humorístico. Trazia na edição inaugural desse novo projeto editorial um programa simples: "Rir, sempre rir".[35] Prometendo publicar as melhores piadas, anedotas e pequenas histórias satíricas, o impresso também assegurou trazer, a cada lançamento, caricaturas que representassem figuras consideradas típicas do meio laurentino. Na primeira edição, o "vertical cá da terra" escolhido para ser caricaturado era o do que parece ser um homem negro, vestindo um fraque, com sapatos e chapéu. Desenhado de maneira a aparentar estar desajeitado dentro daquela vestimenta, o personagem era descrito como possuidor de uma boca grande demais para os padrões de beleza, um "beiço a mais", e, associado a essa característica visual, uma deficiência na sua inteligência, "miolo a menos", remetendo-o a uma postura simiesca[36]

34 Infelizmente, a Biblioteca Nacional de Portugal possui apenas dois exemplares completos do jornal. O primeiro deles é datado de outubro de 1911, o segundo é um número especial referente as comemorações do aniversário da proclamação da República em Portugal, de setembro de 1911. Ver: *O Intransigente.* 05 de setembro de 1911. BNP. No Arquivo Histórico de Moçambique, por conta das já relatadas péssimas condições que encontrei, não pude ter acesso a outros exemplares d'*O Intransigente* que poderiam existir naquele arquivo.

35 *O Intransigente: Suplemento Humorístico e Ilustrado*, 14 de dezembro de 1911. BNP.

36 *O Intransigente: Suplemento Humorístico e Ilustrado*, 14 de dezembro de 1911. BNP.

1. "O vertical cá da terra. Beiço a mais, miolo a menos...". In *O Intransigente: suplemento humorístico e ilustrado,* 14 de dezembro de 1911. BNP.
Descrever personagens que seriam típicos da cidade de forma satírica, às vezes recorrendo a formas que depreciavam a figura, foi tema recorrente na imprensa laurentina. Outros jornais fizeram isso, como *O Brado Africano,* nos anos 1920. Um exemplo pode ser visto, em: *O Brado Africano,* 30 de julho de 1921. WNA. Para além disso, as caricaturas de negros com lábios grossos, orelhas proeminentes e características simiescas está diretamente ligada à história do racismo e, mais especificamente, do racismo científico surgido no século XIX. Esse modo de caricaturizar a população negra incorporou referências da frenologia e de outras ciências da racialização e circulou por diversos continentes no mesmo período.[37]

No suplemento humorístico d'*O Intransigente* não foi realizada uma associação direta e explicita da sua sátira cartunista com algo que estaria representando abertamente um homem negro. No entanto, em conjunto com a caracterização do personagem como alguém possuidor de um traço físico considerado marcante dessa população e ao utilizar a expressão "cá da terra", fica aberta a possibilidade de fazermos uma associação do desenho àqueles homens responsáveis pela fundação do Grêmio Africano de Lourenço Marques e produtores dos jornais *O Africano* e *O Brado Africano,* que se autodesignavam como "filhos da terra".[38] O suplemento humorístico, ao mesmo tempo que espelhou, construiu e reforçou uma noção pejorativa sobre as populações negras/

37 Silvia Capanema Almeida e Rogério Sousa Silva, "Do (in)visível ao risível: o negro e a 'raça nacional' na criação caricatural da Primeira República", *Estudos Históricos,* v 26, n.º 52 (julho – dezembro 2013): 316-345.

38 O nome dado ao grupo social que havia fundado e compunha o Grêmio Africano de Lourenço Marques, *O Africano* e *O Brado Africano*, assim como suas principais características, continua sendo tema de inúmeros debates. Para maiores detalhes, ver: José Moreira, *Os Assimilados, João Albasini e as Eleições, 1900-1922* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997); Zamparoni, "Entre 'Narros' e 'Mulungos'"; Aurélio Rocha, *Associativismo e Nativismo em Moçambique: Contribuição para o Estudo das Origens do Nacionalismo Moçambicano (1900-1940)*; Fernanda Thomaz, "Os 'Filhos da Terra': Discurso e Resistência nas Relações Coloniais no Sul de Moçambique (1890-1930)". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, 2008.

africanas como um todo, especialmente aquelas que estavam no limiar das classificações hierarquizantes impostas pelo colonialismo português e encontravam no mundo urbano de Lourenço Marques um local propício para desenvolver um movimento de lusco-fusco cultural iniciado pela dominação portuguesa na região.[39]

Os membros do Grêmio Africano de Lourenço Marques, quando de seu surgimento enquanto associação, buscaram se afirmar como um grupo homogêneo que produziu sua união a partir de uma identidade racial, em oposição a posicionamentos como o exemplificado pela caricatura. No entanto, a partir da década de 1920, questões ligadas às clivagens de origem socioeconômica e cultural que se materializavam em disputas raciais internas da associação, deram origem a dissidências. As experiências de discriminação nos espaços e momentos de convívio social do Grêmio foram destacadas nas memórias de Raúl Bernardo Honwana como um dos principais motivos para a ocorrência de cisões. Seu relato de frustação durante os bailes de sua juventude apresenta clivagens de cunho racial existentes entre os que se autodenominavam "filhos da terra":

> Quando chegou a altura de eu e outros jovens fazermos vida associativa, inscrevíamo-nos na única agremiação que então existia para nós, o Grêmio Africano. Eu fui assinante de *O Brado Africano,* do qual era também colaborador. Porém, quando chegava altura dos bailes e das festas, as raparigas, na sua maioria mistas, recusavam-se a dançar conosco, os pretos. Havia, portanto, participação intelectual, se posso assim dizer, mas não integração social. Nós quase nos tornamos numa associação dentro do próprio Grêmio.[40]

A primeira cisão institucional, que durou um curto período de tempo, ocorreu com a fundação do Congresso Nacional Africano,

39 É interessante notar a existência de um diálogo entre os processos de construção das "cores locais" e questões mais gerais em torno da racialização produzida pelo pensamento colonial português. Nesse sentido, ver: Isabel Castro Henriques, *Percursos da Modernidade em Angola: Dinâmicas Comerciais e Transformações Sociais no Século XIX* (Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997).

40 Raúl Bernardo Honwana, *Memórias* (Maputo: Marimbique, 2010), 101.

formado por membros negros não católicos do Grêmio, sobretudo maometanos e protestantes, insatisfeitos com os rumos da agremiação.[41] Segundo Honwana, "no Grêmio Africano se tinha instalado a ideia de que os mistos queriam dominar os pretos ou pelo menos estes assim o entenderam".[42] Por esse motivo resolveram constituir uma associação própria. O desmantelamento da unidade desse grupo social, ocorrida no início do século xx, encontrou uma segunda cisão, quando da fundação, em 1932, do Instituto Negrófilo. Apoiado por importantes membros do governo colonial, o instituto teria adotado uma atitude menos agressiva em relação às posturas de segregação desenvolvidas pelo colonialismo português e agregado um significativo número de membros junto à maioria negra.[43] Porém, apesar de se beneficiar dessas cisões, a fragmentação das organizações nativistas não deve ser vista apenas como uma consequência das interferências da administração colonial. Seus conflitos internos se manifestavam, na maioria das vezes, de maneira independente dos interesses coloniais e representavam uma competição entre grupos em busca de uma representatividade na sociedade colonial.[44]

O grande número de pesquisas sobre os produtores dos jornais *O Africano* e *O Brado Africano,* suas ações no campo político, o associativismo que fundaram e no qual agiram, não direcionou seu olhar, até o momento, para um recorte analítico baseado em perspectivas de gênero.[45] Pouco sabemos sobre as "raparigas" mencionadas por Honwana que dançavam nos bailes organizados pelo Grêmio Africano ou pelo Instituto Negrófilo. Também são diminutos os esforços em analisar a vida das mulheres que faziam parte das listas de associados dessas instituições. Muitas vezes aparecem nessa imprensa como esposas de suas lideranças, que deveriam seguir os moldes dos padrões e ideário dos brancos-europeus sobre as mulheres. Valdemir Zamparoni, em sua tese de doutoramento, pincela algumas dessas

41 Thomaz, "Os 'Filhos da Terra'", 80.
42 Honwana, *Memórias,* 99.
43 Zamparoni, 'Entre "Narros' e 'Mulungos'...", 515.
44 Nesse sentido, ver: Rocha, *Associativismo e Nativismo em Moçambique*, 376-377; Fátima Mendonça, "Dos Confrontos Ideológicos na Imprensa em Moçambique", in *João Albasini e as Luzes de Nwandzengele: Jornalismo e Política em Moçambique, 1908-1922*, 27.
45 Agradeço a Elisa Lopes da Silva por atentar-me para essa questão.

questões. Porém, sua discussão sobre a formação desse grupo social está pautada, principalmente, em um debate que privilegia uma perspectiva marxista de entendê-los enquanto classe social, definindo-os como uma "burguesia filha da terra", em oposição a interpretações que lançam mão de uma perspectiva desses enquanto intelectuais.[46] Pesquisas subsequentes, com um importante folêgo arquivístico e analítico sobre a imprensa e o associativismo existente em Lourenço Marques, como é o caso da obra de José Moreia ou de Aurélio Rocha, dedicadas ao "estudo das origens do nacionalismo moçambicano", ignoram a presença ou as ações das mulheres dentro desses ambientes.[47] Outros trabalhos como os de Fernanda Thomaz e Olga Maria Iglesia Neves, salientam a ausência de mulheres na listagem de sócios do Grêmio Africano, entre 1908 e 1921, o que pode explicar o silêncio, pelo menos a partir de uma abordagem panorâmica, de vozes femininas nas palavras impressas pelos jornais desse grupo social. O surgimento de mulheres como associadas ao Grémio Africano, nas listas de sócios existentes para a década de 1920, não significa uma mudança na hierarquização social dessas em relação aos homens. Afinal, não lhes era permitido exercer as mesmas funções. Como aponta Thomaz, no contexto da primeira metade do século XX, as "associadas tinham a função de membro de uma comissão organizadora de *tea-meeting*, não havendo outra atividade ocupada pelas mulheres. Além disso, a maioria delas era dependente de seus maridos e pais".[48] A inexistência de mulheres escrevendo para a imprensa parece ter mudado, ainda que de maneira bastante reduzida, nos anos 1950, quando do surgimento de figuras emblemáticas da literatura moçambicana, como é o caso de Noémia de Sousa, que publicou em alguns jornais a partir do final da década de 1940.[49]

46 Zamparoni, 'Entre "Narros' e 'Mulungos'...", 364-394

47 Aurélio Rocha, *Associativismo e Nativismo em Moçambique*. José Moreira, *Os Assimilados, João Albasini e as Eleições, 1900-1922.* Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1995.

48 Thomaz, "Os 'Filhos da Terra'", 78. Olga Maria Iglésias Neves. *Em defesa da causa africana. Intervenção do Grémio Africano na sociedade de Lourenço Marques. 1908-1938.* Dissertação de Mestrado em História. Universidade Nova de Lisboa, 1989, 136-146 e 184-214.

49 Sobre a poesia de Noémia de Sousa, ver: Anselmo Peres Alós. "Uma voz fundadora na literatura moçambicana: a poética negra pós-colonial de Noêmia de Sousa." *Todas as Letras*, São Paulo, v. 13, n.º 2 (2011): 62-70.

De maneira geral, os estudos da atuação desses homens – sempre homens e nunca mulheres – e, consequentemente, dos meios que utilizaram para se organizarem e produzirem reivindicações frente ao Estado colonial, deram ênfase às ambiguidades que emanavam em seus discursos. Colocando-se estrategicamente num pêndulo que ia, por um lado, para uma identificação enquanto "nós negros/africanos/indígenas" e, por outro lado, para "nós portugueses/civilizados", estes homens buscaram, por meio de um gesto retórico do uso da língua portuguesa, mas sem abandonar o uso escrito de línguas locais, como o ronga, "dirigir cobranças ao colono e convocar o africano a exigir seus direitos". O efeito era o de "fazer com que um se coloque no lugar do outro, mas também posicionar a elite intelectual não-branca no centro de um conflito do qual ela será [ou melhor, pretendia ser] porta-voz".[50]

O campo de publicações diárias em Lourenço Marques revela um diálogo que ajuda a complexificar algumas questões, abrindo novas possibilidades de análise. A imprensa rapidamente tornou-se um importante agente social no contexto de consolidação das forças coloniais portuguesas no sul de Moçambique. Uma das maiores dificuldades encontradas por aqueles que se embrenharam em análises acadêmicas utilizando-se das letras impressas no período aqui estudado é o de conseguir identificar as identidades pelas quais poderiam responder os indivíduos que aparecem referenciados nos jornais laurentinos.

Ao longo da primeira metade do século xx, os jornais utilizaram diferentes termos para definir a população negra/africana da cidade. Aparecem termos variados, sendo os mais comuns aqueles de cunho racializante, como negro ou preto, por vezes somados aos empregados na legislação colonial, como indígena. Noutros momentos, foram utilizados termos que remetiam a designações étnicas mais específicas, mas que ainda assim careciam de precisão, como os vátuas, landins ou macuas.

A limitação das nomenclaturas que aparecem na imprensa para definir aquilo que pretendia-se nomear pode ser vista em paralelo com

50 Cesar Braga-Pinto, "João Albasini e o olhar estrábico de *O Africano*", in *João Albasini e as Luzes de Nwandzengele: Jornalismo e Política em Moçambique, 1908-1922*, 53.

o emprego da denominação macua. No bairro da Munhuana, subúrbio de Lourenço Marques, por exemplo, em 1909, *O Africano*, publicou uma pequena nota com o título de "Batuques", onde protestou "contra o barulho ensurdecedor que uns sujeitos macuas e em nome de uma religião [...] fazem a noite na Munhuana".[51] A utilização de uma designação específica para nomear aqueles que estavam praticando os batuques no subúrbio não significou necessariamente uma postura anticolonial de negação da categorização das populações nativas dentro de categorias colonialistas e/ou eurocentradas. Também não significou uma melhor definição dessas populações dentro de categorias de autopertencimento. De forma sistemática, a alcunha "macua" foi utilizada pejorativamente para descrever atos cometidos por indivíduos que perpetravam furtos a residências e/ou outros crimes que ocorriam pelas estradas, ruas e becos de Lourenço Marques.

A relação entre grupos sociais específicos e as denominações coloniais serão melhor analisadas no decorrer do livro. Por agora, é importante atentar para alguns exemplos, como o do jornal *O Português*, que, em novembro de 1900, noticiou o caso em que "dois macuas armados de machados" tentaram furtar uma casa. Sem sucesso, acabaram sendo perseguidos pelos moradores da residência ao longo de duas avenidas.[52] Alguns anos depois, *O Progresso*, continuou reclamando sobre a impunidade "nas suas proezas" de uma "horda de salteadores macuas".[53] O jornal utilizou o termo macua para se referir a ação de diferentes sujeitos na perpetração de crimes e os responsabilizou por "quase todas as noites" fazerem "batuques e descantes de ensurdecer os ouvidos".[54] No ano seguinte, os "mal-

51 *O Africano,* 23 de dezembro de 1909, WNA. As sociedades macuas são, originalmente, do norte de Moçambique, principalmente da região de Angoche. Ao buscar historicizar o uso do etnônimo macua e as características das sociedades com essa designação, Regiane Augusto de Mattos analisa como o termo surge como uma designação externa, que, até o século XIX, "essa palavra tinha uma conotação pejorativa" e de difícil delimitação, sendo empregado genericamente para designar "africanos bárbaros" ou "africanos muçulmanos". In: Regiane Augusto de Mattos, *As Dimensões da Resistência em Angoche: Da Expansão Política do Sultanato à Política Colonialista Portuguesa no Norte de Moçambique (1842-1910).* São Paulo: Alameda, 2015.

52 *O Português,* 17 de novembro de 1900. BNP.

53 *O Progresso,* 28 de agosto de 1902. BNP.

54 *O Progresso,* 21 de janeiro de 1903. BNP.

ditos e infernais batuques" não eram mais correlacionados aos chamados macuas. Mas, mesmo sem a presença desses, os finais de semana no bairro suburbano de Maxaquene continuavam sendo banhados pelos sons e danças daqueles "divertimentos".[55]

Por seu turno, em abril de 1904, *O Distrito* buscou complexificar a utilização da alcunha macua como bodes-expiatórios dos crimes ocorridos em Lourenço Marques. Sua interpretação foi de que parecia ser muito simples "abrir-se a cabeça a qualquer cidadão na volta de uma esquina, e no dia seguinte lá estão os macuas para responderem pelas tratantadas dos outros".[56] Essa postura não durou muito tempo. Em setembro daquele ano, o jornal passou a corroborar com as posturas dos periódicos correntes, afirmando categoricamente que a "maior parte dos ladrões são macuas, e bom seria evitar tanto quanto possível a entrada desta raça na cidade".[57]

Quando da notícia dos batuques dada, em 1909, pel'*O Africano*, a associação entre os supostos macuas dos subúrbios de Lourenço Marques com práticas religiosas específicas também não era inédita. Ao relatar as peripécias de Afai, um "macua que assassinou um preto na estrada de Anguane", *O Progresso* publicou que teriam ouvido o mesmo afirmar que "Preto não é gente – é bicho. E português, inglês e francês também não é gente. Gente é só mouro, esse sim; esse que é gente". A conclusão do periódico era de que todos os "macuas são mais ou menos dominados pelo fanatismo religioso do alcorão, que só considera filhos de Deus os sectários de Maomé".[58] Noutro momento, *O Africano* continuou seus reclames dos sons produzidos por supostos macuas. Apesar de não usar a palavra batuque, o jornal havia chamado a atenção para o "barulho de ensurdecer" que era feito numa casa na Munhuana. Afirmando que lá se reuniam "dezenas de macuas", assegurou que aquilo que escutavam era uma "reza muçulmana, para a propaganda da religião Maometana" e que só serviria como "pretexto para a vidinha ociosa" que atrapalhava a

55 *O Progresso,* 16 de junho de 1904. BNP.
56 *O Distrito,* 7 de abril de 1904. BNP.
57 *O Distrito,* 5 de setembro de 1904. BNP. Ver, também, 23 de abril de 1904.
58 *O Progresso,* 4 de setembro de 1902. BNP.

colonização, pois aquilo terminava por "desviar o indígena da civilização portuguesa".[59]

O jornal *O Africano* protestou com frequência e veemência da presença do islamismo proclamado pelos que intitulavam como macuas residentes nos subúrbios de Lourenço Marques. Chegou, em mais de uma ocasião, a solicitar a atuação da repressão policial sobre os praticantes dessa religião na cidade.[60] Mesmo após anos atuando no meio da imprensa periódica, e tendo encontrado barreiras concretas com o crescimento do racismo adotado pelas políticas coloniais, o grupo social responsável pelo *O Africano* manteve sua postura de desavença com o que designavam genericamente como os "macuas" e com a religião islâmica. Para o *Brado Africano*, a solução para "tão incômodos batuques", como um que havia gerado uma "pancadaria grossa entre macuas", num domingo de outubro de 1920 na Munhuana, era colocar cobro com aquelas manifestações "pelo menos de noite [...], [com a utilização de] alguns soldados a cavalo".[61]

Infelizmente, os censos existentes para esse período não dão conta de uma possível composição étnica da população negra/africana existente em Lourenço Marques. Para o período entre 1890-1940, os dados estatísticos da composição da população da cidade são escassos e imprecisos embora tenha sido possível encontrar diferentes tentativas de recenseamento populacional. Todos os dados produzidos durante esse período precisam ser questionados, como revelam correspondências oficiais entre autoridades coloniais datadas de 1902. Naquele ano, ocorreu a tentativa de elaboração de mapas estatísticos das populações de diversos distritos de Moçambique. Ao remeter os mapas para Portugal, o Secretário Geral em Lourenço Marques informou que alguns dos documentos que iam em branco encontravam-se assim porque não havia sido "possível preenche-los por absoluta falta de elementos necessários para isso".[62]

59 *O Africano,* 22 de maio de 1909. WNA.
60 Ver, dentre outros, as edições: *O Africano,* 16 de agosto de 1909, 9 de setembro de 1909 e 21 de agosto de 1915. WNA.
61 *O Brado Africano,* 23 de outubro de 1920. WNA.
62 AHU, DGU, 3.ª Repartição, Caixa 1644, 1900.

Ainda assim, é importante nos ater à percepção de que os critérios de categorização das populações nativas africanas tenderam a produzir uma leitura racializante dos habitantes da cidade que refletia as tendências classificatórias do corrente pensamento colonial. Em geral, os dados censitários dividiram os habitantes de Lourenço Marques e do sul de Moçambique entre europeus/brancos, asiáticos/amarelos e africanos/negros, por vezes adotando classificações que englobavam também indivíduos que pudessem ser designados como indianos e/ou mistos. Para o censo de 1894, por exemplo, as estatísticas portuguesas previram como tipos somáticos as categorias de "amarelo, branco, indiano misto e negro".[63] Alguns anos depois, segundo um mapa da população de Lourenço Marques produzido pela seção de estatísticas da Secretaria Geral do Governo de Moçambique, referido a 31 de dezembro de 1897, a cidade possuiria um total de 4.902 habitantes. Essa população foi dividida de acordo com sua "nacionalidade", listando, ao todo, 22 países. A categoria "nacionalidade" subdividia-se na categoria "raças", que, por sua vez, foram separadas entre "europeus e americanos", "asiáticos" e "africanos". Do total de 4.902 habitantes, 2.242 eram "europeus", 913 "asiáticos" e 1.747 "africanos".[64] Dez anos depois, em 1907, foi estimado no *Boletim Oficial* uma população total para a cidade de 9.849 habitantes. Nesse curto período de tempo, os "europeus" deixaram de ser a maioria, correspondendo a cerca de 48% da população.[65] Segundo o censo realizado em dezembro de 1912, a população de Lourenço Marques, englobando seus subúrbios, já atingia a marca de 26.079 habitantes. Esse total foi dividido no recenciamento de 1912 entre africanos e não-africanos, sendo que o segundo critério era subdividido entre europeus e asiáticos/mistos.[66] Cerca de vinte anos depois, em 1930, de um total de 37 mil habitantes, a

63 Carlos Santos Reis, *A População de Lourenço Marques em 1894 (Um Censo Inédito)* (Lisboa: Publicações do Centro de Estudos Demográficos, 1973), 33.
64 AHU, DGU, 3.ª Repartição, Caixa 2764, 1885-1898, Estatísticas.
65 Números extraídos do *Boletim Oficial*, nº 48 de 1904, que informava existirem 4.691 europeus na cidade.
66 Rita-Ferreira, "Os Africanos de Lourenço Marques," 223. Ver, também: *Recenseamento da População e das Habitações da Cidade de Lourenço Marques e seus Subúrbios: Referidos a 1.º de Dezembro de 1912* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1913).

população negra/africana da cidade foi estimada em 28 mil indivíduos provenientes de diferentes distritos de Moçambique. No entanto, novamente nenhuma referência a uma possível composição étnica foi apresentada.[67] Portanto, não fui capaz de averiguar a efetiva presença de grupos com uma possível designação étnica macua como membros importantes da camada populacional suburbana.[68]

2. Legenda: "A 'Mafalala'. Dança cafre de Moçambique"

67 Aurélio Rocha, *Associativismo e Nativismo em Moçambique*,114.
68 Os dados estatísticos aqui arrolados são apresentados de maneira gráfica no capítulo 4.

3. Legenda: "The 'M'Shongola'. Dança cafre (Bakonga) da Baia de Delagoa".[69] A imagem da "A Mafalala. Dança cafre de Moçambique" aponta para aspectos semelhantes aos encontrados nas confrarias sufistas existentes no norte de Moçambique e, mais especificamente, na Ilha de Moçambique. É plausível supor que tenha existido uma associação simplificadora entre práticas da religião islâmica em contextos africanos e uma pertença étnica que remetia ao norte moçambicano e a predominância macua nessa região.[70]

As fotografias publicadas pelos irmãos Joseph e Moses Lazarus, em 1901, foram, juntamente com as do fotógrafo português Manoel Romão Pereira, que fundou um estúdio em Lourenço Marques no final da década de 1880, as primeiras imagens da cidade a serem comercia-

69 In: J. and M. Lazarus. *A Souvenir of Lourenço Marques. An Album of Views of the Town* (Lourenço Marques: Tabler & Co., 1901), 41 e 42. No original: "The 'Mafalala'. Mozambique Kafirs Dance" e "The 'M'Shongola'. Delagoa Bay Kafirs' (Bakonga) dance".

70 Sobre as confrarias, ver: Lorenzo Macagno, "Islã, transe e liminaridade", in *Revista de Antropologia,* Vol. 50, n.º 1, São Paulo, (Jan./Jun. 2007), 85-123. Sobre as expressões musicais das sociedades do norte de Moçambique, ver: Regiane Augusto de Mattos, "Batuques da terra, ritmos do mar: expressões musicais e conexões culturais no norte de Moçambique (séculos XIX-XXI), in *Revista de História da USP,* n.º 178, São Paulo, (2019), 1-39.

lizadas (para os ingleses: "Delagoa Bay").[71] Apesar dos irmãos Lazarus não especificarem o local onde essas imagens foram produzidas, a pequena casa na direita, ao fundo, indica que ambas podem ter sido realizadas no mesmo local. Na primeira imagem, aparentemente posando para a foto e vestindo roupas que se assemelham às dos membros das confrarias muçulmanas, posso supor que temos um registro único do que os jornais insistiram em caracterizar de maneira pejorativa como um batuque realizado pelos macuas. Esses são, provavelmente, homens semelhantes àqueles que, em 1909, saíram numa noite de sexta-feira "com cantorias e berros de 'há-há-há-há' satisfazendo uns preceitos da religião maometana".[72] Assemelhando-se a outras formas de dança e música que eram comuns entre populações do sul de Moçambique, a imagem 3 parece apresentar algo que ficou comumente conhecido no linguajar colonial português como um "batuque de guerra". Nesse, homens e, às vezes, mulheres, interpretavam, com suas armas em mãos, aspectos das batalhas em que se viram envolvidos ou questões relacionadas ao mundo e à vida cotidiana da comunidade.[73]

Como explica Patrick Harries, uma parte importante do processo de modernização na África implementado pela conquista imperial dizia respeito à classificação de detalhes em unidades organizadas que homogeneizaram a diversidade e que buscaram racionalizar práticas socioculturais africanas dentro das estruturas do pensamento europeu. Baseados nessa forma de ver o mundo, administradores coloniais, homens do mundo das letras, como os jornalistas, linguistas, etnógrafos e tantos outros adeptos das ciências coloniais, classificaram os africanos em diferentes grupos étnicos que refletiam, por vezes, mais uma produção do discurso europeu do século XIX/XX, do que aspectos das realidades locais.[74] Para o caso

71 Sobre o trabalho dos irmãos Lazarus na região, ver: Noeme Santana, "Olhares Britânicos: Visualizar Lourenço Marques na Óptica de J and M Lazarus, 1899-1908", in *O Império da Visão: Fotografia no Contexto Colonial Português (1860-1960)*, org. Filipa Lowndes Vicente, 211-222 (Lisboa: Edições 70, 2014). Sobre Manoel Romão Pereira, ver: Luísa Villarinho Pereira, *Moçambique – Manoel Pereira (1815-1894). Fotógrafo Comissionado pelo Governo Português* (Lisboa: Edição de autor., 2013).

72 *O Africano,* 16 de agosto de 1909. WNA.

73 Sobre as comunidades muçulmanas em Moçambique, ver: Lorenzo Macagno, *Outros Muçulmanos: Islão e Narrativas Coloniais* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006).

74 Patrick Harries. "The Roots of Ethnicity: Discourse and the Politics of Language Con-

dos macuas em Lourenço Marques, o que é possível afirmar é que essa designação empregada pelos jornais pareceu servir para indicar qualquer muçulmano africano e, num sentido lato, muitas vezes foi empregado para acusar qualquer indivíduo que poderia ser classificado como indígena que, migrado para a cidade, não seguia os padrões de comportamento que os periódicos entendiam como civilizado para o meio urbano.

Nesse sentido, existiu uma visão compartilhada dentro do campo letrado produtor de jornais em Lourenço Marques sobre as reuniões ao som de danças e músicas feitas por "pretas, pretos" nas cantinas e esquinas da cidade. A utilização da designação do que viam com o emprego do genérico nome de batuque seguiu um padrão, independente da origem de seus produtores, do público que pretendiam alcançar ou dos objetivos políticos vinculados a suas folhas impressas. Essas visões análogas reforçam uma continuidade na postura dos periódicos a respeito da relação de seus produtores com formas de pensamento que estavam a todo momento numa afinidade ambígua com o colonialismo português na região. Ao mesmo tempo, reforçam a postura conflitiva que adotaram com formas de vida predominantemente rurais que se transformavam ao deslocarem-se para um novo contexto urbano. Características como essas demonstram como existe uma possibilidade de que a própria utilização do termo macua, em detrimento da designação de indígena ou assimilado, por parte dos jornais produzidos pelos membros do Grêmio Africano, possa ser uma atitude por parte desses homens de recusa a adotar de maneira indiscriminada as formas de nomenclatura homogeneizadoras criadas pelo colonialismo português. No entanto, ao mesmo tempo, nas notas publicadas pelo *O Africano* e pelo *O Brado Africano* o termo batuque foi usado de modo versátil para definir de maneira homogênea as diferentes manifestações culturais observadas por sujeitos de fora dessas práticas.

struction in South-East Africa", *African Affairs* 87, n.º 346 (January 1988): 25-52. Sobre o norte de Moçambique, seus grupos nativos e suas relações com o poder durante o colonialismo e no pós-colonialismo, ver: Harry G. West, *Kupilikula*: *O Poder e o Invisível em Mueda, Moçambique* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009).

Uma geografia dos batuques em Lourenço Marques

Mesmo havendo variações mais amplas dentro das diferentes manifestações de dança e música que o genérico termo batuque poderia englobar, as descrições produzidas pelos jornais dos irmãos Albasini e, consequentemente, da camada social que o jornal representava, demonstram a sua relação íntima com a construção de um espaço urbano laurentino que exigia a adoção de comportamentos e códigos de apresentação que "moldavam estilos de vida e reforçavam processos de diferenciação social e dominação simbólica".[75] Em 1914, João Albasini afirmou que nas cantinas e dependências existentes na Munhuana, bastava o "ligeiro esforço de abrir os olhos" para ver que "dançava-se rebolados batuques salientando o posterior, desconjuntando os quadris nuns movimentos eróticos 'de fazer babar um morto'".[76] A descrição da Munhuana enquanto terra "dos vícios e dos batuques",[77] palavras usadas por Albasini, evidencia, por um lado, o incomodo causado pela presença de práticas culturais entendidas como incivilizadas, símbolo de um atraso e assim interpretadas enquanto fora do lugar dentro do mundo urbano. Por outro lado, a despeito dos protestos, faziam parte da cultura citadina ao mesclar-se com novas situações sociais onde elementos fundamentais da experiência colonial aparecem em destaque, servindo como mecanismo de adaptação ao espaço urbano e adquirindo uma função de sociabilidade dos novos moradores.

Em outro texto, ainda em 1914, João Albasini, utilizando-se do pseudônimo Chico das Pegas, conta que, ao retornar da Munhuana, com "as mãos nos bolsos regressava [...], farto de poeira, moído de cansaço", acabou por ficar com "a cabeça cheia do barulho infernal dos tambores de Quelimanes e outros narros que tornam a vida detestável nos subúrbios".[78] A todo momento os jornais insistiram em demarcar regiões onde mais ocorriam aqueles encontros com apresentações musicais e dançantes. A alusão aos bairros da

75 Domingos, "Cultura Popular Urbana e Configurações Imperiais", 398.
76 *O Africano,* 13 de maio de 1914. WNA.
77 *O Africano,* 6 de julho de 1918. WNA.
78 *O Africano*, 3 de outubro de 1914. WNA.

Munhuana ou de Maxaquene são importantes para percebermos como o processo de expansão da estrutura urbana cimentada da cidade para locais anteriormente desocupados ou ocupados por populações nativas, veio acompanhada de um processo de expulsão desses indivíduos, pela fixação de novos moradores e, consequentemente, pelos embates nas maneiras de ocupar esse espaço.

Os novos hábitos e as novas perspectivas trazidas pelos moradores recentes foram marcados por uma tensão de expectativas a respeito das ações que os indivíduos deveriam possuir dentro de uma urbe. Essa tensão aflorou na insistência da realização dos batuques. O desrespeito pelas expectativas, revelado pelas constantes referências ao "barulho infernal dos tambores" na Munhuana ou dos "pretos, cantando e dançando até altas horas" em Maxaquene, afrontavam uma ordem cultural que se buscou infligir naquele espaço. O confronto entre as regras impostas e as vivências do uso do tempo dá conta do processo não linear de consolidação das funções dos espaços laurentinos, – como a delimitação de horários diários para a realização das tarefas hodiernas, com o tempo diurno sendo o do trabalho e o noturno de descanso – em oposição aos múltiplos usos do tempo – presente na ideia dos batuques que rompiam noite a dentro com hora para começar, mas sem hora para acabar.

Para além dos exemplos dos bairros da Munhuana e de Maxaquene, a presença "de pretos", que incomodaram os vizinhos por causa de seus hábitos ou seus padrões de comportamento no espaço urbano, foi sentida em outras paragens, inclusive muito próximas da cidade baixa. Foi o que ocorreu, por exemplo, na avenida D. Carlos, onde o jornal *O Distrito*, talvez atendendo aos apelos dos moradores da proximidade, solicitou providências ao presidente da comissão municipal de Lourenço Marques para a retirada de um "acampamento indígena" que ali existia. As fogueiras que acendiam e a "gritaria infernal" que produziam gerou uma reação nos transeuntes, onde "o menos pudico" dizia sentir-se "ruborizar ao ver o estado da indecência em que os acampados se mostram".[79]

Esses embates revelam uma cidade muito mais prolixa do que aquela desenhada pela bibliografia de Alexandre Lobato e uma atua-

79 *O Distrito*, 23 de abril de 1904.

ção preta/indígena longe de passiva em relação às instituições que foram criadas para regular e fiscalizar o perímetro urbano de Lourenço Marques. Ao mesmo tempo, para além de uma região específica da cidade, os jornais destacaram a importância das cantinas enquanto espaço de convívio, trabalho, moradia e lazer desses indivíduos.[80] Seria exatamente nesse local múltiplo que, ou melhor, seguindo a metáfora da fonte, nessas colmeias onde enxames de "pretos" direcionavam-se, que, a despeito dos esforços iniciados para conceber Lourenço Marques enquanto local de moradia de uma camada branca europeia, eram transmitidos aprendizados relacionados a formas de convívio com uma variedade de tipos, práticas e hábitos, encontrados em acelerada transformação naquela virada de século.

Corroborando essas características, ao longo da existência do jornal, *O Português* manteve uma postura de oposição ao que entendia como formas impróprias à "moralidade e a higiene" de se viver no perímetro urbano de Lourenço Marques.[81] Um dos primeiros alvos dessa ação foram, justamente, os batuques. No dia 15 de maio de 1901, o periódico alertou para a existência de "infernais batuques que se dão dentro da cidade". Dessa vez especificou a rua de onde vinham aqueles sons. Era na Avenida Francisco Costa, paralela à Avenida Afonso de Albuquerque (vide mapa 1).[82]

Exigindo uma ação da polícia para acabar com aqueles "indigestos divertimentos", para, logo em seguida, acusá-la de conivência com a sua realização e de "menosprezar o edital da autoridade administrativa que proíbe os batuques" na cidade, aquelas exibições dos "amadores do gênero" estariam atormentando o sono e a vida dos habitantes da cidade. A solução proposta pel'*O Português*, mais uma vez, era a de afastar ao máximo do perímetro urbano a exibição daqueles "esgares, que tanto divertem a pretalhada". O destino não era mais o mato, uma denominação genérica empregada comu-

80 No capítulo 4 exploro a realidade das cantinas e de seus trabalhadores, sobretudo das mulheres "indígenas".

81 *O Português*. 13 de julho de 1901. BNP. Essa ação do jornal pode ser encontrada também no seu sucessor, *O Progresso*, sobretudo na sua campanha maciça contrária aos bares da cidade e a associação que faziam entre esse comércio e a prostituição. Ver, por exemplo, as edições de 9 de fevereiro de 1901, de 17 de abril de 1901 ou 11 de maio de 1901. BNP.

82 *O Português*. 15 de maio de 1901. BNP.

mente para designara qualquer espaço não urbano ocupado por populações africanas. Os batuques deveriam ser exilados para "bem longe do povoado", rumo a "lagoa de Munhuana".[83] Na edição seguinte, três dias depois, o jornal voltou a reclamar dos "batuques na Avenida Francisco Costa", com o agravante de que "muito perto da cantina onde tais batuques se dão" supostamente encontrava-se enferma a esposa de um sargento. Mais incisivos, questionando altas figuras da administração municipal, como o administrador do conselho e o comandante de polícia, sobre o porquê de não terem tomado providências imediatas contra "tão intolerável abuso", o jornal passou a identificar aquilo que viam como um "infernal e nojento divertimento". No final, ameaçaram recorrer ao "Sr. Governador do Distrito", caso suas demandas não fossem cumpridas.[84] Após esses protestos, o jornal se calou sobre o assunto. Talvez as demandas da imprensa tenham sido acolhidas. Esse silêncio pode ter sido dos próprios batuques, que haviam parado momentaneamente ou que apenas mudaram de lugar, não mais incomodando indivíduos relacionados com a empresa d'*O Português.* Ao enfocarem a ausência de controle dos poderes coloniais na organização dos preceitos urbanos, sobretudo nos aspectos considerados amorais do divertimento promovido pelos batuques, transparece o afloramento da conflitualidade provocado pela presença dos ditos indígenas na cidade.

Como apresentei no início do capítulo, as cantinas localizadas em Maxaquene foram paragens importantes para as apresentações e os encontros aos sons dos chamados batuques. Neste caso, diferentemente do ocorrido em 1901, o jornal que protestou contra os encontros promovidos nas cantinas, entendidas enquanto "verdadeiros focos de imoralidade", terminou por celebrar junto ao seu público o "muito acertado" procedimento adotado. A solução encontrada pelo comissário de polícia "afim de evitar os escândalos e as algazarras" de "pretas, pretos e soldados" foi a de colocar um guarda de serviço permanente no local. A materialização do Estado

83 *O Português*. 15 de maio de 1901. BNP
84 *O Português*, 18 de maio de 1901. BNP.

colonial era personificada através dessa figura, o que deixou aqueles que não participavam dos batuques bastante satisfeitos.[85]

Regiões como a Munhuana, que não aparece como pertencente ao perímetro cimentado da cidade no mapa de 1903 e que os jornais insistiram em classificar como local quase que infestado pelos sons dos batuques, transformou-se, ao longo do século xx, em uma referência nos subúrbios de Lourenço Marques. Escolhida para a edificação de residências destinadas aos indígenas, a Munhuana constituiu-se como o primeiro, e praticamente único, projeto de construção de locais específicos de moradia para a população nativa, os chamados "bairros indígenas". Embora uma série de regulamentos e taxas tenham sido criadas desde o início do século xx, segundo Rita-Ferreira somente em 1922 foi possível a "construção, embora numa baixa inundada e insalubre, de 350 habitações no atual Bairro Popular da Munhuana, único existente nos subúrbios".[86] Como admitia, em 1951, o chefe dos Negócios Indígenas, aquele bairro estaria "longe, mas muito longe, de chegar as necessidades".[87] *O Progresso*, em 1906, afirmou que as condições de habitação dos indígenas deveriam ser motivo de preocupação pela sua insalubridade, sendo composta por um "retângulo de zinco com pouco mais de dois metros de alto, cumprimento variável, largura não chegando a dois metros, dividido em pequenos compartimentos independentes, um para cada inquilino".[88]

No esteio das medidas de controle sobre os espaços urbanos, sobretudo em relação àqueles construídos ou ocupados por "pretas, pretos", em 1907, como resultado da peste que assolou a cidade, criou-se um órgão que deveria zelar pela salubridade da cidade: o Serviço de Saúde. Não foi possível encontrar amplas referências que tenham produzido uma análise sistemática da relação entre disseminação de doenças dentro do contexto urbano de Lourenço Mar-

85 *O Distrito,* 29 de dezembro de 1904. BNP.

86 Rita-Ferreira, "Os Africanos de Lourenço Marques", 211.

87 Arquivo Histórico de Moçambique (doravante AHM). Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas (doravante DSNI). Bairros e povoações indígenas. Caixa 528, Projeto de Diploma Legislativo respeitante as "Vilas Indígenas" (1951). Para uma análise crítica do processo de construção das habitações para os indígenas feitas pelo poder colonial, ver: Zamparoni, "Entre 'Narros' e 'Mulungos'...", 315-321.

88 *O Progresso,* 22 de outubro de 1906. BNP.

ques do início do século XX e o processo de segregação das populações nativas ou aquelas consideradas diferentes em relação aos europeus, como as de origem indiana ou chinesa. Valdemir Zamparoni parece ter sido o único a esboçar uma investigação sobre o assunto, ao ponderar sobre a atuação de diferentes órgãos do Estado colonial na cidade, como a Comissão de Melhoramentos Sanitários de Lourenço Marques, o Serviço de Saúde e a Polícia Sanitária. Esses órgãos teriam agido com o objetivo de culpabilizar "indígenas, chinas, monhés e baneanes" pela peste de 1907. Suas ações foram de derrubar habitações ocupadas pelos indígenas, independente dos materiais empregados na sua construção.[89]

Como braço direto para a atuação do Serviço de Saúde, organizou-se uma Polícia Sanitária. Esse órgão tinha poder pleno para agir como reguladora dos espaços públicos, mas também dentro do âmbito privado das habitações.[90] Como explica Zamparoni, foram criadas diversas medidas profiláticas com o intuito de expurgar a peste e que culpabilizaram as camadas populacionais não-brancas pela proliferação da doença. Não se restringindo aos lugares de moradia, essas ações foram colocadas em prática também nos "espaços circundantes e [n]os espaços do prazer mais tipicamente africanos [...], tais como

89 Zamparoni, "Entre 'Narros' e 'Mulungos'," 322-330. Com relação aos processos de implementação do colonialismo português em Moçambique, a importância da medicina colonial nesse processo e a sua relação com práticas médicas locais, ver: Jacimara Souza Santana, "A Experiência dos Tinyanga, Médicos-Sacerdotes ao Sul de Moçambique: Culturas, Identidades e Relações de Poder (C. 1937-1988)" (Tese de doutorado em História Social, UNICAMP, 2014); ou Carolina Maíra Gomes Morais, "Estado Colonial Português e Medicinas ao Sul do Save. Moçambique (1930-1975)" (Dissertação de mestrado em História das Ciências e da Saúde, Fundação Osvaldo Cruz, 2014). Luiz Henrique Passador, "'As Mulheres São Más': Pessoa, Gênero e Doença no Sul de Moçambique", *Cadernos Pagu,* n.º 35 (julho-dezembro de 2010), 177-210. Para processos semelhantes ocorridos em outros contextos coloniais africanos, ver: Giovani Grillo Salve, "O Médico Político e o Político Médico: O Caso do Dr. Abdullah Abdurahman e a Medicina e Política Colonial na Cidade do Cabo, 1895-1921" (Apresentação Oral, Seminário Internacional "Cultura, Política e Trabalho na África Meridional", UNICAMP, Campinas, 11-14 maio, 2015); ou Augusto Nascimento, "Salubridade, Urbanismo e Ordenamento Social em S. Tomé", in *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História de África* (Lisboa), 411-428.

90 Ver: *Secretaria Geral do Governo de Moçambique. Regulamento de Prophylaxia Anti-Palustre da Cidade de Lourenço Marques (Aprovado por Portaria Provincial n.º 86 de 4 de fevereiro de 1907) e Instruções para a Defesa contra os Mosquitos* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1907), 7. Como estipulou o artigo 13 do regulamento, as "autoridades administrativas ou sanitárias têm o direito de entrar em todas as propriedades e nas dependências de todos os estabelecimentos ou habitações".

as cantinas, bares e principalmente os batuques nos bairros africanos da Munhuana, Mafalala e Malanga que, perseguidos, mudavam de lugar, mas não deixavam de animar as noites".[91] Efetivamente, antes mesmo da construção das casas referidas por Rita-Ferreira, no início do século XX, a Munhuana e seus arredores, como a Mafalala e Xipamanine, vinham sendo ocupadas por uma parcela significativa de trabalhadores migrantes africanos classificados pelo linguajar colonial como indígenas e que engrossava a mão de obra necessária para as obras de infraestrutura e expansão de Lourenço Marques.[92]

Exemplos de batuques que animavam as noites suburbanas laurentinas e das pressões da imprensa e de órgãos administrativos coloniais para os restringirem podem ser encontrados nos anúncios de eventos voltados para atrair os moradores da capital colonial para a ocorrência de "grandiosos batuques".[93] As convocações publicadas n'*O Africano*, no segundo semestre de 1912, tiveram como intuito propagandear um espetáculo programado para o entretenimento urbano. A produção do "grande batuque", que ocorreu em setembro e em outubro "na estrada do Marracuene", nas proximidades de Malhangalene, região fronteiriça à Maxaquene, "defronte à cantina de Alexandre Revez Duarte", era maior do que outras ocorridas anteriormente. Aquelas apresentações pareciam passar por um processo de profissionalização, pois contariam com transporte "a preços baratíssimos", saindo da Avenida Central, para os interessados em participar do evento, e com a apresentação de batuques "ao desafio, entre raparigas da Maxaquene".[94]

91 Zamparoni, "Entre 'Narros' e 'Mulungos'", 329. Ver, também: AHM, Administração do Concelho de Moçambique. Diversos Confidenciais, cx. 05, ano 1907. *Secretário Geral ao Administrador do Concelho de Lourenço Marques*. Nº 46 (urgente/confidencial/ reservada).

92 Sobre os processos migratórios das populações existentes no sul de Moçambique e as transformações desse processo com a consolidação da presença portuguesa na região, promovendo o aumento significativo da leva de emigrantes para regiões fronteiriças com Moçambique e/ou para Lourenço Marques, dentre muitos, ver: Patrick Harries, *Work, Culture, and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910* (Jonesburgo: Witwatersrand University Press, 1994). As memórias de Raul Bernardo Honwana são uma fonte importante para percebermos a existência de uma circulação constante das populações locais, por diferentes regiões, vilas e cidades nesse início do século XX. Ver: Raúl Bernardo Honwana, *Memórias*, 60-109.

93 *O Africano,* 31 de dezembro de 1912. WNA.

94 *O Africano,* 12 de setembro de 1912 e 10 de outubro de 1912. WNA.

Maxaquene surge novamente como local privilegiado. Aparentemente, a proliferação dos sons e danças designados como batuques naquela região da cidade gerou frutos significativos, como a elaboração de grupos responsáveis por apresentações que transitavam pelos diferentes bairros dos subúrbios. As apresentações das "raparigas de Maxaquene" também animaram o mês de dezembro de 1912. No dia 25 daquele mês, ocorreu "uma dança cafreal (batuque) entre dois grupos de raparigas da Maxaquene, num terreno na estrada do Zixaxa", hoje Rua dos Irmãos Roby, que conecta o fim do perímetro considerado urbano naquela época e a Xipamanine, local fronteiriço a Munhuana. Nesse mesmo mês, foi anunciado para o dia primeiro de janeiro, que, para quem quisesse "passar bem sem grande dispêndio e divertindo-se imenso", poderia ir a estrada de Anguane, ao fundo da Avenida Central, portanto, dentro do perímetro urbano, para assistir batuques "ao desafio, entre belas raparigas dos arredores", provavelmente as mesmas que haviam animado o dia de Natal na estrada do Zixaxa.[95]

A ousadia em marcar e propagandear um evento para ocorrer durante importantes dias para os católicos parece não ter passado desapercebido pelas autoridades coloniais. A divulgação dos batuques nas páginas d'*O Africano* chamou a atenção de alguns administradores coloniais. Esses teriam trocado correspondências entre si, convocando a polícia para "proibir uma dança de raparigas", que seria "expressamente proibido fazer-se batuques a porta das cantinas" e, em caso de infração, previa-se aos indígenas participantes serem "presos e castigados severamente". Demonstrando indignação, o autor anônimo do texto que divulgou essa ação do Estado não chegou a questionar a ordem, entendendo-a como "bastante moral". Porém, criticou a postura de existir, por um lado, um "zelo rigoroso para proibir um divertimento no dia de Natal" que nada fez para alterar a "harmonia e o sossego" e, por outro lado, não proibir os "infernais batuques crônico domingueiros, feitos [...] a porta das cantinas".[96]

95 *O Africano,* 5 de dezembro de 1912, 12 de dezembro de 1912, 31 de dezembro de 1912. WNA.

96 *O Africano,* 9 de janeiro de 1913. WNA.

REPRESENTAÇÃO E REPRESSÃO DOS BATUQUES NO ESPAÇO URBANO

Em 1929, dezesseis anos após os "batuques crônicos domingueiros", foi publicada uma das maiores coleções fotográficas feitas até então sobre o espaço colonial moçambicano. A iniciativa partiu de José dos Santos Rufino, português, importante comerciante em Lourenço Marques e parceiro dos irmãos Albasini no jornal *O Africano*.[97] A iniciativa também teve o apoio do militar tenente Mário Costa, autor dos textos introdutórios dos volumes, dois fotógrafos e um missionário, o padre Vicente do Sacramento, todos participando de maneira ativa na produção do material.[98] Os dez volumes que compõem a coleção são divididos em três livros dedicados à cidade de Lourenço Marques, outros seis aos demais distritos de Moçambique e suas respectivas capitais e, encerrando a publicação, um último intitulado "Raças, usos, costumes indígenas e alguns exemplares da fauna moçambicana". Ao longo dos tomos, pouco nos é informado a respeito das intempéries no processo de produção e seleção das imagens, assim como as possíveis reações dos indivíduos fotografados por conta do processo de serem capturados pelas câmeras. Segundo Cristina Nogueira da Silva, apesar das pistas que levam a crer no insucesso comercial do álbum, o conjunto dos textos e registros fotográficos publicados por Santos Rufino são fundamentais para compreender as maneiras pelas quais o espaço moçambicano e suas populações foram vistas e classificadas pela literatura colonial portuguesa, especialmente na medida em que o mesmo foi organizado esperando agradar um público com expectativas marcadas por um "olhar colonial".[99]

97 Entre agosto de 1911, ou seja, no terceiro ano de existência do *O Africano*, até 1918, José dos Santos Rufino ocupou os cargos de Administrador Secretário, Diretor e Editor no jornal. Ver: *O Africano,* 1 de agosto de 1911. WNA.

98 José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume 1*, *Lourenço Marques, Panoramas da Cidade* (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), 3.

99 Cristina Nogueira da Silva, "O Registo da Diferença: Fotografia e Classificação Jurídica das Populações Coloniais (Moçambique, Primeira Metade do Século XX)", in *O Império da Visão: Fotografia no Contexto Colonial Português (1860-1960)*, org. Filipa Lowndes Vicente, 67-84 (Lisboa: Edições 70, 2014).

As representações do mundo colonial moçambicano expressas nos álbuns buscaram reforçar uma linguagem da diferença com relação às populações nativas africanas e construir uma presença da máquina estatal colonizadora que omitia as fragilidades e descontinuidades da presença portuguesa, assim como a violência do sistema. No conjunto, retratou o território colonial em três grandes espaços.[100] Primeiramente, um dedicado às áreas produtivas, como as zonas agrícolas e industriais afastadas dos perímetros urbanos, com uma paisagem natural e humana ordenada e disciplinada. Os outros dois retratos foram elaborados para servirem como representações antagônicas. Os centros urbanos em Moçambique eram entendidos como espaços que emanavam a obra colonizadora para as demais regiões. Lourenço Marques ganhou especial proeminência nesse processo. Os álbuns dedicados à cidade elencaram como destaque as ruas, avenidas e seus edifícios, assim como seus habitantes de origem europeia, buscando desafricanizar ao máximo aquela capital, demonstrando-a como "um canto da Europa na África".[101]

A desafricanização do espaço urbano é colocada em oposição ao terceiro ambiente apresentado pela coleção. Esse era um ambiente designado genericamente como "o mato". De maneira semelhante àquela empregada pelo jornal *O Português* para segregar os batuques para longe do centro urbano de Lourenço Marques, "o mato" seria qualquer território não enquadrado pela lógica civilizacional portuguesa. Apresentado com maior destaque no décimo livro, dedicado às "raças, usos, costumes indígenas", esse era o local onde poderiam ser exibidos aspectos fundamentais daquela realidade colonial sem necessariamente contradizer a imagem elaborada a respeito dos sucessos portugueses na sua empreitada civilizacional. De maneira

100 Sigo aqui a análise apresentada em Ana Cristina Fonseca Nogueira da Silva, "Fotografando o Mundo Colonial Africano. Moçambique, 1929", *Varia História* 25, n.º. 41 (janeiro/junho 2009): 107-128.

101 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume 1, Lourenço Marques, Panoramas da Cidade*, V. Para uma análise desse processo de desafricanização de Lourenço Marques a partir das lentes fotográficas e da produção de um saber sobre a mão de obra nativa que insistiu em colocá-la como domesticada e atrasada, ver: Eric Allina, "Fallacious Mirrors: Colonial Anxiety and Images of African Labor in Mozambique, ca. 1929", *History in Africa*, 24 (1997): 9-52.

oposta, foi promovido pelos álbuns fotográficos de Santos Rufino um estilo e um tom que tendeu a uma maneira propositada de retratar Lourenço Marques como uma cidade de brancos. A perspectiva passada pelo álbum era de uma visão contrastante sobre os africanos, dividindo-os de maneira quase que estanque, por um lado, entre aqueles pertencentes ao mundo rural, entendidos como uma "mistura de ser humano e animal" e com costumes do "homem pré-histórico".[102] Por outro lado, como aqueles pertencentes ao mundo urbano, com "um estatuto mais elevado, alegadamente devido à sua maior exposição à presença civilizadora dos europeus".[103]

Buscando apresentar ao leitor aquilo que entendiam como "mais tipicamente indígena", o livro afirmou ser capaz de medir os diferentes estágios civilizacionais no qual estariam os indígenas de Moçambique.[104] Nesse sentido, dentro desse vasto guarda-chuva de enquadramento da tipicidade populacional, surgem aspectos considerados naturais de todos os africanos, como o "modo de trajar, o uso da tatuagem, a maneira de se adornarem, a distribuição do trabalho por cada sexo",[105] a poligamia, as práticas da feitiçaria, da medicina dos curandeiros e o "preceito que todo indígena cumpre: o preito a Terpsícore",[106] o deleite da dança nos "batuques – dança cafre".[107]

Assim, mesmo com a ocorrência de práticas designadas como batuques existindo dentro do perímetro urbano e suburbano de Lourenço Marques, ao longo das primeiras décadas do século xx, o espaço pensado como natural dedicado aos batuques foi o "mato". Os batuques foram associados ao suposto hábito da beberagem dis-

102 José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume X, Raças, Usos, Costumes Indígenas e Alguns Exemplares da Fauna Moçambicana* (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), IX.

103 Jeanne Marie Penvenne, "Fotografando Lourenço Marques: A Cidade e os Seus Habitantes de 1960 a 1975," in *Os Outros da Colonização: Ensaios sobre o Colonialismo Tardio em Moçambique*, org. Cláudia Castelo *et al.*, 173-191 (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012).

104 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume X, Raças, Usos, Costumes Indígenas e Alguns Exemplares da Fauna Moçambicana*, III.

105 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume X*, III.

106 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume X*, V. Terpsícore foi uma das nove musas da mitologia grega, filha de Zeus e Mnemosine, com o atributo da dança como principal característica.

107 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume X*, V.

seminada pelas populações locais, classificando a música como "simples ruídos constantemente repetidos horas e dias" que marcavam o compasso da dança, entendendo as letras das canções como sendo "quase sempre sem significado".[108] Porém, seria preciso que um homem ou uma mulher, "de qualquer idade que seja", estivessem "inteiramente impossibilitados de se mover, para resistir ao apelo do batuque".[109] Ao buscar elaborar uma cartilha comportamental capaz de designar aquilo que era correspondente ao universo genérico do indígena, o autor dos *Albúns Fotográficos* afirmou que os batuques teriam "lugar a propósito de tudo: casamento, nascimento, morte; a propósito de um fato tornado notável; a qualquer pretexto ou até, o que é mais simples, a pretexto algum", portanto, como um divertimento.[110]

As ambiguidades nessa interpretação dos batuques são variadas. Elas reverberam a tendência pendular entre a incorporação e a diferenciação ao campo da pertença imperial das populações colonizadas e as dificuldades concretas existentes do seu enquadramento dentro dos rótulos coloniais de vigilância das fronteiras que deveriam assegurar as dicotomias entre colonizadores e colonizados.[111] Era algo não agradável para os ouvidos. Porém, ninguém seria capaz de resistir ao seu chamamento. Por um lado, os batuques eram entendidos como algo ausente do perímetro urbano, restrito ao mato. Por outro lado, seria algo intrínseco à natureza dos africanos, sendo realizado por todos eles, a pretexto de qualquer coisa e onde quer que estivessem. Nesse sentido, os trabalhadores e trabalhadoras urbanos que povoavam as ruas de Lourenço Marques, majoritariamente classificados como indígenas, ocupando os mais variados postos de trabalho, principais participantes/praticantes dos batuques, e que faziam parte daquele cenário citadino, foram sistematicamente apagados dos volumes dedicados exclusivamente à cidade, somente aparecendo com destaque no volume destinado aos seus "usos, costumes".

108 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume X*, VI
109 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume X*, VI.
110 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume X*, V e VI.
111 Sobre esse processo, ver: Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley: University of California Press, 2005).

4. In *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique, volume X*, 30. As fotografias foram produzidas no Distrito de Lourenço Marques. Na legenda está escrito: "Ensaio de 'Jazz-Band' para um 'batuque' – onde só homens dançam". A instrumentalização que aparece nas imagens nos remete para as orquestras de *timbila*, características dos grupos chopi. Esse foi outro estilo que impressionou agentes coloniais portugueses e foi acionado por seus praticantes, no trato com esses agentes, de diferentes maneiras. O termo "jazz-band" aparece mais de uma vez nesse volume. Seu emprego é repetido na página 53, quando são expostas fotografias de indivíduos do grupo étnico macua, do Distrito de Moçambique, no norte do país. Essa nomenclatura parece ter sido usada pelo autor para designar qualquer conjunto de pessoas negras que estivessem ensaiando com seus instrumentos.

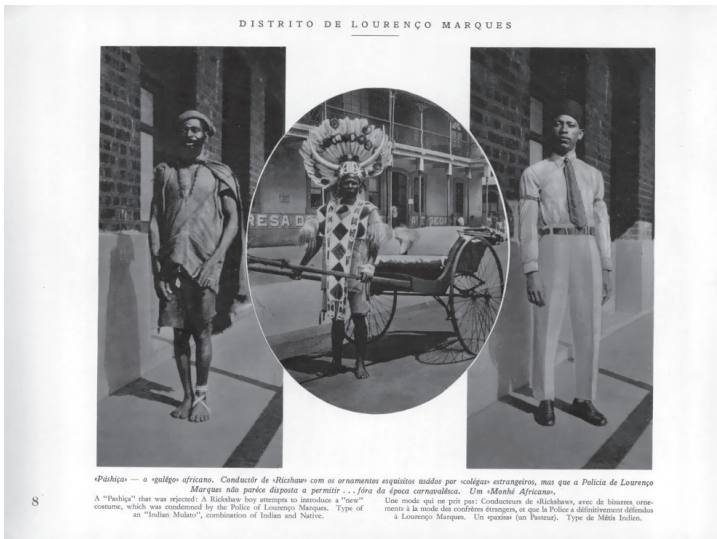
5. In *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique, volume X*, 33. A fotografia foi feita no Distrito de Inhambane. A legenda diz: "A 'Dança da Morte', num 'batuque' de guerra". Vale a pena ressaltar o uso da palavra batuque para designar manifestações muito diferentes entre si.

A solução encontrada pelos produtores da coleção para a representação dessa ambivalência foi a de menosprezar as identidades múltiplas que vinham sendo construídas à medida em que o avançar do capitalismo e do colonialismo no território moçambicano alterava hábitos e costumes, trazendo consigo novas experiências e instituições reguladoras da vida social. Essas identidades, elaboradas através da adoção de diferentes signos, entravam em choque com a percepção de que o espaço indígena era aquele que estava afastado da civilização europeia emanada pela cidade, ou seja, pertencente aos espaços "onde se começa a ver coisas do mato".[112] Todavia, ao mesmo tempo, os produtores desse rico material textual e ilustrativo não conseguiam negar a importância, em Lourenço Marques, da

112 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume X*, 15 (legenda).

presença de uma camada populacional de origem africana marcada pela confluência de práticas e costumes diversos que os levavam a ocupar um posicionamento de intermédio entre os dois mundos da classificação jurídica colonial. O desconforto com essas contradições aparece, notadamente, quando descrevem os indígenas que estabeleceram maior contato com os europeus como "'besuntado' de civilização".[113] Com relação aos "nativos urbanos", esses possuiriam "ares de civilizado".[114] Chamados de "pseudocivilizados", estariam apenas cobertos com uma fina camada de "verniz de pura civilização".[115] Nessa altura, parecia ser impossível estar no meio do caminho. Ou você era alguma coisa, ou simplesmente não era.

6. In Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique. Volume X,* 5. Na legenda: "Tipos de Criados da Capital da Colônia: o 'papo-seco' com ares de civilizado. O 'Mufano' que serve o chá. O Contínuo de escritório". O "papo-seco" seria uma espécie de pão chique que apenas os brancos comiam e o termo "mufano" possui uma conotação infantilizante.

113 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique*, *Volume X*, IV.
114 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume X*, 5 (legenda).
115 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume X*, VI.

7. In Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume X*, 8. Na legenda: "'Páshiça' – o 'galego' africano. Condutor de 'Ricshaw' com os ornamentos esquisitos usados por 'colegas' estrangeiros, mas que a Polícia de Lourenço Marques não parece disposta a permitir... fora da época carnavalesca. Um 'Monhé Africano'".

A legenda da fotografia sobre o condutor de "ricshaw", informando que a polícia de Lourenço Marques não estaria "disposta a permitir" seus ornamentos decorativos, dão pistas da relação que foi estabelecida entre instituições reguladoras da vida social existentes naquele meio citadino, nesse caso a polícia, e práticas culturais que foram vistas como fora do lugar quando existentes dentro da urbe. As adjetivações manifestas nos jornais para descrever os batuques são exemplares desse processo. As cantorias e danças descritas pela imprensa ocorridas dentro de Lourenço Marques e com a participação de "pretos e pretas" eram referidas de maneira depreciativa como "indigestos divertimentos", algo "infernal e nojento" ou como uma "algazarra de ensurdecer". A aplicação preconceituosa de termos de cunho racista inferiorizava os apreciadores dos batuques classificando-os como meros "pretos" ou, numa variação mais carregada de ódio racial, "pretalhada". A solução entendida pelos editores dos periódicos para o desconforto que aquelas cenas provocavam em seus brios civilizacionais foi a de recorrer à autoridade policial e a sua atuação enquanto braço repressivo do Estado colonial.

Nas páginas d'*O Africano*, as depreciações vinculadas às práticas culturais que não eram consideradas civilizadas fugiam das leituras racistas recorrentes. Porém, os praticantes dos batuques não escaparam de serem vistos a partir das lógicas do progresso europeu que menosprezavam outras formas de viver no mundo que não a eurocentrada. João Albasini, utilizando-se do pseudônimo de João das Regras, em fevereiro de 1916, ao reclamar do procedimento utilizado para o recrutamento dos indígenas para o serviço militar, defendeu que o melhor lugar para se encontrar indivíduos capazes para a reformulação das tropas seria nos "arredores da cidade", onde estaria "uma bem folgada rapaziada que não trabalha – a maior parte – que frequenta batuques, que anda de corpo bem tratado".[116] Portanto, os frequentadores dos batuques seriam gente folgada, da malandragem.

Uma das primeiras referências que pude encontrar a respeito da produção musical da camada populacional indígena no espaço urbano e dos conflitos que isso poderia gerar, especialmente no ambiente de trabalho, data de 1894, quando Lourenço Marques ainda não havia se tornado capital da colônia.[117] O documento pouco informa a respeito dos praticantes ou da música que era tocada. Em abril daquele ano, o chefe da Capitania dos Portos de Lourenço Marques, ao dirigir-se para uma inspeção no farol da Ponta Vermelha, encontrou o vigia semafórico fora do seu posto de trabalho e em companhia de soldados, estando um deles "a tocar em um harmonium pertencente ao vigia semafórico" na porta do farol.[118] Em resposta ao abandono do posto de trabalho, o instrumento foi apreendido e suspendeu-se o ordenado do vigia por oito dias. Aquele que tocava o harmonium não chegou a sofrer nenhuma represália, pois conse-

116 *O Africano*, 23 de fevereiro de 1906. WNA. A comprovação de que João Albasini utilizou o pseudônimo de João das Regras foi realizada de maneira primordial por César Braga-Pinto. Ver: César Braga-Pinto, "O Olhar Estrábico d'O Africano: Jornalismo e Literatura em Moçambique", *Revista de Estudos Portugueses* 7, (2005): 67-87.

117 Agradeço a António Sopa pelo auxílio prestado quando da minha estadia em Maputo. Sua solidariedade ao ceder referências foi de grande importância para minha pesquisa.

118 AHM, Fundo do Governo do Distrito de Lourenço Marques, século XIX, caixa 71, Carta do chefe da Capitania do Porto de Lourenço Marques para o senhor Governador do Distrito, 21 de abril de 1894.

guiu fugir antes de ser anotado o seu número de identificação.[119] A referência a um harmonium não deixa de ser inusitada. A probabilidade de se tratar de um órgão instrumental portátil é baixa. O mais plausível é que o chefe da capitania dos portos tenha utilizado a palavra para se referir a *mbila*, no plural *timbila*, que possui diferentes tamanhos e é uma espécie de xilofone muito comum entre os chopi, grupo adversário dos angunes, que, por isso mesmo, haviam se associado aos portugueses no final do século XIX.[120]

Especulações à parte, *O Português*, em 1901, relembrou as autoridades de Lourenço Marques a existência de um edital proibindo os batuques dentro do perímetro urbano da cidade.[121] Algo semelhante pode ser encontrado naquilo que foi promulgado, em setembro de 1880, para ser aplicado na Ilha de Moçambique.[122] Apesar de não existirem medidas que proibissem por completo a realização dos batuques, a postura municipal obrigava seus organizadores a pagarem uma taxa pela sua realização até a meia-noite. Para aqueles que pretendiam realizar os batuques por toda a noite, o valor cobrado aumentava significativamente.[123] Em geral, os batuques cruzavam noite adentro. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que ampliou a arrecadação municipal, a postura buscou regulamentar algo que, aparentemente, ocorria com frequência nas ruas daquela cidade e, assim, conseguir controlar as reuniões feitas ao som dos tambores,

119 AHM, Fundo do Governo do Distrito de Lourenço Marques, século XIX, caixa 71, Carta do chefe da Capitania do Porto de Lourenço Marques para o senhor Governador do Distrito, 21 de abril de 1894.

120 Sobre a *timbila*, ver: Hugh Tracey, “Timbila: The Xylophones of the Chopi”, in *Chopi Musicians: Their Music, Poetry, and Instruments*, 2.ª ed., 118-142 (Oxford: Oxford University Press, 1970). Especificamente sobre os chopes, ver: David J Webster, *A Sociedade Chope: Indivíduo e Aliança no Sul de Moçambique, 1969-1976* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009). O *ngodo*, a *timbila* e sua relação com o colonialismo português serão melhor analisados nos próximos capítulos.

121 Infelizmente, não consegui encontrar o edital a qual o periódico fez referência.

122 A relação entre as expressões musicais, sobretudo vinculadas a religião islâmica, existentes no norte de Moçambique e o exercício colonial português de proibição ou restrição dessas, pode ser remetido ao final do século XVIII, quando o Governador de Moçambique, Diogo de Souza, promulgou um ofício proibindo “que toquem mais os cafres e gentios desta Capital [Ilha de Moçambique] de dia ou de noite os engomas [corruptela de *ngoma*, que significa tambor] ou batuques ao som dos quais costumam fazer as suas danças”. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Cx. 67, Doc. n.º 5, 9 de maio de 1794.

123 *Boletim Oficial,* n.º 38, 20 de setembro de 1880. Apud António Sopa, *A Alegria é Uma Coisa Rara: Subsídios para a História da Música Popular Urbana em Lourenço Marques (1920-1975)*, 24.

chegando a quase impossibilitar a sua realização com a aplicação de taxas mais elevadas para aqueles que desejassem avançar pela noite dançando e cantando. De maneira semelhante, o "Código de Postura da Câmara Municipal de Inhambane", importante cidade litorânea situada ao norte de Lourenço Marques, de agosto de 1885, proibia o que designavam como batuques de origem árabe-muçulmana[124] dentro de seu perímetro urbano e obrigava ao pagamento de uma taxa duas vezes maior, comparativamente àquela cobrada na Ilha de Moçambique, a qualquer um que quisesse realizar batuques para além das 22 horas.[125]

Apesar de não ter conseguido encontrar referências a legislações semelhantes para Lourenço Marques, em 1914, o jornal *The Lourenço Marques Guardian* publicou em suas páginas o que considerou serem "medidas acertadas". Essas medidas diziam respeito à publicação no *Boletim Oficial*, do mês de novembro daquele ano, de um edital do Administrador do Concelho de Lourenço Marques que instituiu uma série de "proibições aos proprietários de estabelecimentos de venda de bebidas destiladas ou fermentadas e de comida a indígenas, denominados 'cantinas'". Semelhante às posturas para a Ilha de Moçambique e Inhambane, o jornal defendeu esse tipo de regulamentação excluindo o possível interesse e importância desses estabelecimentos para uma parcela significativa dos habitantes de Lourenço Marques, pois entendia que, sem dúvida, seria "aprovado pela maior parte dos habitantes da cidade". Ao mesmo tempo, legitimou esse tipo de regulamentação afirmando que as restrições que pretendiam ser impostas eram existentes nas demais cidades da África austral, terminando por convocar a polícia para que o edital fosse "comprido [sic] a rigor". [126]

124 O termo usado no código é "munhae ou mandeque", variações do termo pejorativo monhé, que significa o mestiço de árabe, muçulmano, com o negro. Ou, melhor dizendo, um negro muçulmano: "Art. 27.º São proibidos os batuques de *munhae* e *mandique*". In: *Código de Postura da Câmara Municipal do Distrito de Inhambane. Aprovado por acordão do conselho de província n.º 22 de 8 de julho de 1887*. Moçambique: Imprensa Nacional, 1887, 7. BNP.

125 *Boletim Oficial*, n.º 33, 15 de agosto de 1885. Apud António Sopa, *A Alegria é Uma Coisa Rara: Subsídios para a História da Música Popular Urbana em Lourenço Marques (1920-1975).*

126 *Lourenço Marques Guardian,* 26 de novembro de 1914. AHM.

De maneira geral, essa nova portaria oficial buscou restringir a presença de "pretos e pretas" nos estabelecimentos vulgarmente chamados de cantinas, criando barreiras para os usos que haviam se tornado corriqueiros naquele tipo de comércio, estabelecendo, por exemplo, multas ao cantineiro que "comprar ou guardar nos seus estabelecimentos objetos trazidos por indígenas" ou impedindo o pernoite de qualquer indígena que não pertencesse "à família do dono ou gerente do estabelecimento ou não sejam serviçais deste".[127] Conjuntamente a essas restrições, a primeira medida louvada pelo periódico foi a da proibição de outra prática comum nas cantinas: as cantorias e danças que animavam a vida urbana daquela parcela que habitava Lourenço Marques e era classificada como indígena. Segundo o jornal, teria ficado completamente proibido nas cantinas, a partir daquele momento, "as cantorias ou descantos e o uso do 'harmonium', marimba ou qualquer outro instrumento que possam provocar a atenção dos transeuntes".[128]

A promulgação de legislações que buscavam controlar e disciplinarizar as atitudes da camada populacional africana que se enquadrava na categoria colonial de indígena, dentro do espaço urbano, nem sempre conseguiu respostas condizentes com seus objetivos. Algumas edições depois da que havia louvado a postura das autoridades coloniais sobre as cantinas e, principalmente, da proibição das cantorias que lá ocorriam, o *Lourenço Marques Guardian* se viu na obrigação de chamar a atenção, novamente, da polícia. O periódico retomou o assunto alegando que em "relação ao barulho que os indígenas fazem dentro e fora" daqueles estabelecimentos era um assunto que havia se tornado "notório desde há muito tempo". A necessidade de retomar o tema estava vinculada à interpretação que faziam a respeito da ação policial. Segundo a opinião do jornal, a polícia mostrou-se pouco disposta a dar cabo daquelas "distrações",

127 *Lourenço Marques Guardian,* 26 de novembro de 1914. AHM. A utilização das cantinas como local para o depósito de bens e dinheiro, ou mesmo para a venda de artigos trazidos no retorno do trabalho migratório na África do Sul, assim como dos quartos de aluguel como moradia provisória, eram bastante comuns naquele contexto e serão analisadas em outros capítulos do livro.

128 *Lourenço Marques Guardian,* 26 de novembro de 1914. AHM.

julgando que "o sr. Comissário de Polícia devia voltar a sua atenção, ao menos por um instante", para os batuques ocorridos ao redor das cantinas localizadas em toda Lourenço Marques.[129]

Essa atitude mais enérgica do periódico ocorreu em resposta a uma correspondência endereçada ao seu diretor. O autor da carta questionava a capacidade do que haviam classificado enquanto "medidas acertadas" de serem realmente eficazes para o controle da população indígena que trabalhava e morava na cidade. Elogiando a postura anunciada como "louváveis medidas", no texto era perguntado até que ponto elas eram capazes de obterem resultados, na medida em que "quando são simplesmente aplicáveis só dentro dos estabelecimentos e não nas ruas, pois se lá lhes não é permitido cantar e dançar, vêm para as ruas exibir as suas danças e concertos". Suas suspeitas estavam no fato de não serem raras as noites em que "a petralhada depois de sair duma cantina na Rua Princesa Patrícia vêm para a rua e esquina mais próxima da Avenida 24 de Julho [...] dar concertos ao ar livre com variadíssimos instrumentos, e, com gritos infernais, dão começo ao baile [...] que, por vezes, chegam a durar até às duas da madrugada". Ao que tudo indica, a Avenida 24 de Julho é a antiga Avenida Francisco Costa e a Rua Princesa Patrícia é a que aparece no mapa de 1903 com o nome de Rua da Maxaquene, ao lado do hospital. As mudanças de nome provavelmente ocorreram após a proclamação da República em Portugal, em 1910. É interessante percebermos como o bairro "de moradia como a Maxaquene" continuou aparecendo nas notícias de realizações de batuques, sendo um dos locais, nessas primeiras décadas do século xx em Lourenço Marques, com o maior número de batuques na cidade. Por isso mesmo, as "exibições" ocorridas no bairro foram constantemente alvo de reclamações e de solicitações pela ampliação da sua vigilância.[130]

A representação dos batuques enquanto práticas fora de lugar quando realizadas dentro do perímetro urbano de Lourenço Marques – e, consequentemente, da própria presença de africanos deten-

129 *Lourenço Marques Guardian,* 10 de dezembro de 1914. AHM.
130 *Lourenço Marques Guardian,* 10 de dezembro de 1914. AHM.

tores dessas práticas culturais naquele espaço – veio acompanhada da elaboração de uma série de políticas de repressão. Efetivamente, as notícias que pude encontrar a respeito dos batuques realizados dentro do perímetro urbano, ou mesmo suburbano, diminuíram significativamente após 1914, praticamente se extinguindo na década seguinte. O fenômeno da redução dos artigos em periódicos sobre essas práticas ou daqueles que indicavam uma presença da população adepta aos chamados batuques que ocorriam na cidade pode ser explicada pela transformação na diagramação dos jornais consultados, no sentido em que, a partir daquele ano, voltaram suas atenções para a guerra que havia começado na Europa. Porém, parece-me plausível que esse desaparecimento dos batuques das folhas impressas periódicas esteja baseado na consolidação do projeto de construção da cidade colonial como uma cidade segregada. Outro fator importante para essa mudança pode ser percebido através do destaque que passou a ser dado aos batuques organizados por diferentes agentes coloniais e não mais aqueles realizados nas esquinas, quintais e cantinas da cidade. O silêncio na fonte para um tipo de batuque, passando a aparecer com frequência maior outros que simbolizavam os processos de dominação colonial, é uma pista contundente para essas conclusões.

As recorrentes reclamações dos periódicos a respeito da ineficácia da polícia para reprimir os costumes entendidos como naturais de "pretas e pretos" dentro do espaço da urbe, demonstram que a letra fria da lei, num primeiro momento, pode não ter sido eficiente, tendo encontrado barreiras para a sua concretização. A própria insistência na realização dos batuques, fosse nas cantinas, nas ruas ou nos quintais, apesar das restrições que foram sendo aplicadas, demonstram um questionamento ao processo de segregação imposto pelas políticas de repressão.

Em 1919, por exemplo, as reclamações d'*O Africano* não mais estavam direcionadas aos batuques ocorridos em zonas centrais de Lourenço Marques, mas àqueles que, "nos marcos da cidade", com seu "infernal barulho", diziam incomodar "os habitantes que lhes ficam perto". O cantar e dançar dos indígenas, que tanto tiravam "o sono e tranquilidade ao vizinho", poderia continuar existindo, desde que "ao longe; onde não incomode ninguém". Até que esse deslo-

camento não ocorresse, o artigo solicitou as autoridades competentes que não permitisse "mais batuques dentro da área chamada dos subúrbios".[131]

Ao mesmo tempo que condenou o "infernal barulho" que inundava com seus sons o ar dos subúrbios, *O Africano* não deixou de anunciar, com um relativo tom de aprovação, os batuques que foram realizados no âmbito de celebrações oficiais organizadas para diferentes fins cívicos. Comemorando a possibilidade de "concorrer muito para aproximar o indígena ao convívio do europeu", louvaram a iniciativo do Sr. Mattos, administrador da Manhiça, região localizada ao norte de Lourenço Marques, pela "pequena festa" por ocasião do "feriado da República" e que constaria com os "costumados batuques".[132] Algo semelhante ocorreu em 1915, quando, no distrito de Gaza, realizaram-se festejos "deslumbrantes, a data comemorativa do 5.º aniversário da República". Com uma programação extensa, enfeites com as bandeiras de Portugal e a visita de importantes políticos, a partir das oito horas da manhã, do dia 5 de outubro, tudo estava pronto para o "grande batuque que durou todo o dia". É possível imaginar que os batuques foram aqueles que mais estimularam os que haviam comparecido aos festejos. Em outros dois dias de regozijo pela República em Portugal, lá estavam os batuques na programação.[133]

É importante notar que o jornal anunciou, para aquele ano, a existência de outras festas pela proclamação da República em Portugal, inclusive as que ocorreram em Lourenço Marques. Porém, em sua programação, nenhuma menção foi feita a realização de batuques. Em contraste a essa ausência, em 1913, antes da promulgação da portaria proibitiva de 1914, o periódico anunciou que constaria no programa das festas pela república, a "música cafreal" de Inhambane, com a vinda para a cidade de "um grande grupo de tocadores de marimbas".[134] E, surpreendentemente, ainda naquele ano, o periódico divulgou, em português e na língua ronga, a pro-

131 *O Africano,* 16 de abril de 1919. WNA.
132 *O Africano,* 4 de outubro de1913. WNA.
133 *O Africano,* 20 de outubro de 1915. WNA.
134 *O Africano,* 9 de julho de 1913. WNA.

gramação de festas que ocorreriam na Munhuana. Nessa cartilha constavam provas desportivas, como corridas, corridas de sacos, salto de vara, outros tipos de jogos, quermesses, momentos musicais e, para o dia 25 de dezembro, batuques.[135]

O exercício de construção e efetivação de uma legislação reguladora da vida social dentro do espaço urbano de Lourenço Marques, percebida aqui através das diferentes formas de enxergar e reprimir aquilo que foi chamado de batuques, revelam um esforço para tirar de vista aquelas pessoas que insistiam em batucar de uma maneira específica pela cidade. Ao mesmo tempo, demonstra uma convivência, obviamente não pacífica, entre diferentes grupos sociais que efetivamente faziam parte daquele espaço. Apontando, em determinados momentos, para a existência de uma zona propícia para a prática dos batuques, no final, nem mesmo os subúrbios pareciam escapar por completo das vigilâncias jornalísticas e administrativas coloniais.

As dificuldades de conceber os batuques como mais uma experiência pertencente à cultura da cidade colonial não tiveram apenas como resposta a repressão direta exercida pela força policial. Conjuntamente com esse processo de tentativa de segregação dos batuques para o mais longe possível de Lourenço Marques, especialmente de seu centro urbano, podemos perceber outro fenômeno, que, não sem embates, buscou incorporar aquelas danças e cantorias ao mundo imaginativo da colonização portuguesa e as cerimonias oficiais do regime colonial. Por um lado, os batuques voltados para a diversão, para ocasiões especiais de cunho particular e/ou ritualísticos, não eram vistos de maneira positiva. Classificados de maneira pejorativa, acompanhados de denominações racializantes que buscavam inferiorizar as práticas e seus praticantes, eram vistos quase sempre de forma negativa. Por outro lado, aqueles realizados dentro de um ambiente controlado foram tolerados enquanto canal de demonstração de uma incorporação das populações nativas ao mundo simbólico do poder colonial português. A impossibilidade desejada por alguns de expurgar aquelas práticas culturais do mundo

135 *O Africano*, 20 de dezembro de 1913. WNA.

urbano encontrou como solução possível para os seus anseios a sua domesticação. Para além, perceber a apropriação dessas práticas culturais dentro de um mundo oficial é reconhecer a incapacidade desse poder de extirpar uma agencialidade africana visível nas batucadas recorrentes no início de século xx em Lourenço Marques. Entendendo que valiam a pena insistir no ato de festejar, mostrar os corpos em movimentos com os quadris e fazer ecoar o som de tambores, marimbas e vozes pelas ruas e avenidas da capital colonial era um sinal de que o processo de incorporação dessas práticas não foi capaz de retirar a sua força enquanto local de afirmação de um desejo político de estar naquele mundo e fazer parte daquela cidade. Os batuques funcionaram politicamente como um mecanismo do lusco-fusco cultural colonial, que foi operacionalizado para tornar-se em um canal de comunicação conflituoso com o mundo urbano que cercava "pretos e pretas", apesar da insistência em tentar cercear e apagar essa presença.

CAPÍTULO 2

Construindo categorias, homogeneizando diferenças, enquadrando pessoas e práticas

UM ALFERES-MÉDICO E OS "PRETOS" EM LOURENÇO MARQUES

Joaquim Alves Correia de Araújo era membro de uma família relativamente abastada do norte de Portugal. Em 1917, recém--formado em Medicina pela Universidade do Porto, foi convocado para atuar na frente de guerra portuguesa em Moçambique contra as tropas alemãs, num momento que ficou conhecido como pertencente à I Guerra Mundial. Para o campo levou consigo alguns pertences e um caderninho que lhe serviu de diário. As anotações do alferes-médico realizadas no campo transparecem uma quase completa ignorância reinante entre círculos metropolitanos a respeito das populações colonizadas pelo império português na África. De maneira geral, as mesmas foram tratadas no diário como mais um aspecto da paisagem local, soldados rasos aliados ou guerreiros inimigos a serem derrotados. O único grupo que aparece nomeado é o dos macondes, retratados como principais inimigos dos portugueses.[1] Os intensos combates travados dão a entender que a guerra

1 Os macondes possuem uma longa história de relações conflituosas com os portugueses. O grupo étnico tornou-se mais relevante no cenário do colonialismo português ao longo do século xx, com a relação estabelecida entre os escultores macondes, a administração colonial portuguesa e seu protagonismo nas configurações da luta independentista. Sobre esse contexto, ver: Lia Dias Laranjeira, *Mashinamu na Uhuru: Arte Makonde e História Política de Moçambique (1950-1974)* (São Paulo: Intermeios/Kapicua, 2018). Sobre o contexto dos territórios do norte de Moçambique ao longo do século xx, ver: Harry G. West, *Kupilikula: O Poder Invisível em Mueda* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009).

ocorreu mais para dominar os próprios macondes, que insistiam em manter-se fora do alcance colonial português, do que contra ações militares alemães. Os únicos representantes daquele grupo de pessoas que eram classificados como indígenas e que ganhou alguma caracterização ligeiramente mais específica foram "o moleque de nome Moçambique" e o "moleque" Ali.[2] Nada mais sabemos sobre eles. O emprego do termo "moleque" indica que ambos eram seus serviçais domésticos. Terminaram nomeados graças a esse fato, que levava o médico-alferes a anotar seus vencimentos.

Durante sua estadia em Moçambique entre 1917 e 1918, Joaquim Araújo esteve em Lourenço Marques duas vezes. Aproveitou a estadia na cidade, disfrutando-a como qualquer outro branco com posses. Nas duas ocasiões, não ficou no navio que o trazia até ali. Preferiu hospedar-se num hotel de renome, o Hotel Paris. Reformado no início da década de 1910, apresentava-se na imprensa local como "um dos melhores hotéis da cidade".[3] Estava localizado distante do Hotel Africano, que ficava na Malanga, região periférica da cidade, e que tinha como público alvo a "nossa gente" que sabia ler e/ou escrever em ronga.[4] Passeou. Comprou jornal, foi em cafés, no cinematógrafo viu "fitas inglesas".[5] Fumou e bebeu champanhe no "bar da Julieta".[6] Duas coisas lhe impressionaram. A primeira, o preço das coisas. Achou a cidade caríssima. Só uma coisa lhe pareceu barata, o "requichó – carro puxado por um preto". A segunda característica impactante foram os seus habitantes. Aparentemente ficou bastante surpreso ao constatar que a "maior parte da população [era] preta, principalmente trabalhadores e criados".[7]

Desde a ascensão de Lourenço Marques como centro do poder colonial português em suas possessões na costa da África oriental, existiu um embate entre a imagem que se construía sobre a cidade

2 Teresa Araújo, org., *Moçambique na I Guerra Mundial: Diário de um Alferes-Médico, Joaquim Alves Correia de Araújo, 1917-1918* (Ribeirão: Edições Húmus, 2015), 56 e 96.
3 *O Africano,* 28 de março de 1914. WNA.
4 *O Brado Africano,* 1 de novembro de 1919. WNA.
5 Aráujo, *Moçambique na I Guerra Mundial*, 52.
6 Aráujo, *Moçambique na I Guerra Mundial*, 118.
7 Aráujo, *Moçambique na I Guerra Mundial*, 52.

e o ambiente vivido naquele espaço, especialmente quando direcionamos o olhar para o mundo daqueles que ocupavam a maioria dos postos de trabalho. Por um lado, independente das interpretações múltiplas sobre a ação colonizadora portuguesa em Moçambique, diferentes agentes sociais agiram em prol da edificação de uma "cidade de África que procura não sentir a África".[8] Nesse sentido, existiu um esforço para silenciar aquilo que era considerado mais representativamente africano que poderia existir dentro do perímetro urbano. O objetivo último era o de designar um espaço circunscrito – o "mato" – para essas formas de ser e agir, expurgando-as da "urbe". Por outro lado, exemplos como o das apresentações de batuques "entre raparigas da Maxaquene"[9] ou dos provocativos gestos do "membrudo negralhão"[10] e a persistente maneira de vestir-se com capulanas, revelam cenas de um processo não linear. A surpresa do alferes-médico sobre a cor da pele predominante dos habitantes de Lourenço Marques é exemplo das sucessivas batalhas cotidianas desse processo. É possível supor que suas informações a respeito da cidade, baseadas naquela imagem de que a mesma corresponderia a um mundo europeu em terras africanas, tenha entrado em choque com aquilo que encontrou: uma urbe com uma vivência cotidiana composta, majoritariamente, por "pretos".

É dentro desse remelexo, que vai e vem entre representações e experiências dos principais habitantes de Lourenço Marques e das populações nativas africanas do sul de Moçambique, que o presente capítulo pretende se debruçar. O objetivo fundamental aqui será o de problematizar uma leitura daquele mundo que depreciava essas experiências "pretas" urbanas, classificando-as como anômalas. Ao mesmo tempo, essas experiências mostram novas e singulares formas de vida que foram sendo elaboradas na medida em que se viram forçadas a interagir com as recém-criadas instituições coloniais reguladoras da vida social.

8 Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, Volume III, Lourenço Marques – Aspectos da Cidade, Vida Comercial, Praia da Polana, etc.* (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), III.

9 *O Africano,* 12 de setembro de 1912 e 10 de outubro de 1912. WNA.

10 *O Africano*, 22 de dezembro de 1911. WNA.

Para atingir esses objetivos, primeiramente será analisada a elaboração de um determinado conhecimento sobre as populações colonizadas originárias do atual Moçambique. O tema não é propriamente novo. A relação entre o conhecimento das ciências sociais elaborado em Portugal e os diálogos estabelecidos com o poder colonial português, para diferentes regiões de suas possessões ultramarinas, avolumou-se na última década.[11] Os exemplos bibliográficos recentes buscaram, de maneira geral, romper com uma tendência historiográfica de aproximações indevidas entre diferentes espaços do império colonial português. Ao promover um recorte espaço-temporal ao sul de Moçambique no momento de instalação e consolidação da presença colonial portuguesa, pretendo apontar para a importância desse tipo de análise circunscrita. Com isso acredito ser possível compreender como essas formas de criação de categorias nominativas coloniais estiveram vinculadas as dinâmicas estabelecidas entre as práticas de dominação portuguesa e as experiências das populações africanas daquele contexto em específico. O intuito é o de perceber como as interpretações sobre aquela realidade produziram uma visão que excluía populações indígenas de uma possível existência dentro do espaço urbano. Majoritariamente tendo como intuito aperfeiçoar os mecanismos de dominação colonial, administradores, militares, missionários, médicos e, mais tardiamente, os antropólogos, ou seja, toda uma gama de agentes do poder colonial, dedicaram parte de suas vidas ao estudo daqueles indivíduos que classificavam como indígenas. Selecionaram, inventariaram, tipificaram o que entendiam ser os usos e costumes daqueles que deveriam ser levados para o caminho da suposta civilização. De maneira contraditória, a ampliação no conhecimento sobre os

11 A lista poderia ser longa. Atenho-me apenas a alguns exemplos importantes dessa bibliografia: Lorenzo Macagno, *Os Outros Muçulmanos: Islão e Narrativas Coloniais* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006); Rui Mateus Pereira, "Conhecer para Dominar: O Desenvolvimento do Conhecimento Antropológico na Política Colonial Portuguesa em Moçambique, 1926-1959" (Tese de Doutoramento em Antropologia, FCSH-UNL, 2005); Ricardo Roque, *Antropologia e Império: Fonseca Cardoso e a Expedição à Índia em 1895* (Lisboa: Imprensa de Ciência Sociais, 2001); Filipa Lowndes Vicente, *Outros Orientalismos: A Índia entre Florença e Bombaim (1850-1900)* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009).

grupos e indivíduos que compunham a genérica categoria de indígena, não necessariamente levou a uma complexificação desses dentro do espaço urbano. Muitas vezes o resultado foi exatamente o oposto, terminando por serem entendidos como indivíduos fora de seus lugares naturais, distantes de suas formações culturais de origem, e, consequentemente, amorfos.

O esforço em superar as dificuldades encontradas por Portugal no objetivo de compelir as populações nativas para o mercado de trabalho, inserindo-as num sistema econômico monetário capitalista, promoveu, dentre outras coisas, a formulação de legislações que delimitassem o corpo populacional do mundo colonial a partir de determinadas categorias, baseadas na região de origem e em divisões raciais. Esse conjunto de disposições legais, formuladas entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, estabeleceu juridicamente a existência de duas categorias que definiriam, formalmente, o lugar das populações negro/africanas nos quadros do colonialismo português até a década de 1960: os assimilados e os indígenas. Os assimilados foram descritos em diferentes códigos implementados pelas políticas coloniais como os africanos que haviam abandonado os “usos e costumes da sua raça”, adotando hábitos do chamado mundo civilizado. Os indígenas, que compunham a esmagadora maioria da população, seriam os africanos que continuavam praticando e vivendo a partir dos “usos e costumes da sua raça”. Sua definição era entendida como um grupo não propenso ao trabalho e, consequentemente, naturalmente ocioso, o que estimulou a produção de legislações que conceberam o trabalho como ferramenta civilizacional.

O estabelecimento da obrigação moral do trabalho para os definidos como indígenas, por meio do Código do Trabalho Indígena, de 1899, ao qual se seguiram outros semelhantes em 1906, 1911, 1914, 1926 e 1928, e do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Guiné, Angola e Moçambique, de 1929, tiveram como objetivo último promover o surgimento de uma força de trabalho negra-africana sub-proletarizada e sub-remunerada, que tivesse como características principais a abundância, o baixo custo e a disciplina. Em geral, a construção de mecanismos que empurrassem os africanos, sobretudo os indígenas, para o mercado de trabalho

capitalista desenvolvido com o advento do colonialismo, fossem por meio do trabalho forçado ou da venda voluntária de sua força de trabalho, andaram lado a lado com a produção da categoria indígena e de suas supostas características socioculturais. A memória justificativa da colonização portuguesa na África foi construída exatamente tendo como base as medidas legislativas que tentaram regular a produtividade do trabalhador nativo dentro de uma ideia de exploração digna e propensa para se conduzir essa mão de obra rumo a civilização.[12]

A bibliografia sobre a construção desse arcabouço jurídico-governamental colonizador português, assim como as investigações sobre as dinâmicas estabelecidas entre as práticas colonizadoras e as variadas lógicas socioculturais das populações nativas africanas, têm interpretado os contatos a partir da existência de um paradoxo no projeto de civilizar e evangelizar das missões colonialistas europeias. Como explica Patrícia Ferraz de Matos, por um lado, no paradoxo colonial "defendia-se a necessidade de proteger os 'usos e costumes' dos nativos; por outro, defendia-se a necessidade de conduzir os nativos a um processo assimilatório (onde naturalmente parte desses 'usos' se esvaneceria)".[13]

O fenômeno de construção da ideia de cultura popular – em que os "usos e costumes" deveriam ser tipificados e corresponderiam a um folclore, que, por sua vez, simbolizaria o amálgama cultural de um determinado povo e, por conseguinte, de uma nação unificada, promovedora da homogeneização e padronização de variadas práticas culturais – foi um processo que pode ser percebido em diferentes partes do mundo a partir da segunda metade do século XIX. Para Portugal, trabalhos como os de Vera Marques Alves, sobre a atuação do Secretariado da Propaganda Nacional e os usos nacionalistas da cultura popular feitos pelas ciências sociais,

12 Jerónimo, *Livros Brancos, Almas Negras*.

13 Patrícia Ferraz de Matos, *As "Cores" do Império: Representações Raciais no Império Colonial Português* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006), 253. Nessa perspectiva, ver, também: Lorenzo Macagno, "O Discurso Colonial e a Fabricação dos 'Usos e Costumes'. Antonio Enes e a Geração de 95", in *Moçambique, Ensaios*, org. Peter Fry, 61-90 (Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001).

e os de Marcos Cardão, sobre as relações entre projetos políticos ideológicos nacionalistas-colonialistas e o que o autor chama de "cultura de massas", demonstram como o Estado Novo português (1933-1974) esforçou-se em desenvolver projetos de homogeneização de práticas culturais, afunilando-as para o desígnio de folclore e direcionando-as para um determinado fim político-ideológico, no seu território metropolitano.[14] No campo da História da África, como aponta Karin Barber, "duas categorias, 'tradicional' e 'elite' (ou 'moderno' / 'Ocidentalizado'), dominaram os estudos sobre culturas africanas".[15] Atualmente, pesquisas problematizando as divisões estanques do universo cultural africano entre dois polos opostos supostamente estáticos apontam para a necessidade fundamental de compreender o tradicional como produto da própria modernidade.[16]

Para o caso das populações do sul de Moçambique, as visões predominantes em círculos metropolitanos portugueses sobre as relações que deveriam ser estabelecidas com as populações colonizadas, durante o período analisado, passaram por um processo de tipificação que promoveu o fabrico de nativos dentro de uma ordem social e cultural que deveria ser, paradoxalmente, preservada e combatida. Como resultado desse método, o aprisionamento de uma tipificação dos africanos, sobretudo os indígenas, numa forma de ser que os entendia como imutáveis, consequentemente os limitou, ao menos no esforço analítico dos homens do Império, a um deter-

14 Vera Marques Alves, *Arte Popular e Nação no Estado Novo: A Política Folclorista do Secretariado de Propaganda Nacional* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013); Marcos Cardão, *Fado Tropical: O Luso-Tropicalismo na Cultura de Massas (1960-1974)* (Lisboa: Edições da Unipop, 2014).

15 Karin Barber, "Views of the Field. Introduction", in *Readings in African Popular Culture*, ed. Karin Barber (Indiana: Indiana University Press, 1997), 1 [tradução livre].

16 As reflexões sobre o passado e a escrita da História são fundamentais para uma problematização da relação entre a ação imperial europeia de meados do século XIX e XX e as diferentes maneiras pelas quais variados povos constituem suas noções com o tempo e com a ideia de passado para além de uma divisão binária entre passado/tradição, futuro/moderno. Como aponta Sanjay Seth, "enquanto continuarmos [...] escrevendo história, precisamos re-conceber o que, exatamente, estamos fazendo quando escrevemos o passado dos outros em termos muito distintos dos seus próprios; precisamos pensar na história não por um veio imperialista, como a aplicação da Razão ao passado, e sim como o diálogo entre diferentes tradições de raciocínio". Sanjay Seth, "Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?", *História da Historiografia*, n.º 11 (2013): 175.

minado destino.[17] No entanto, a própria perspectiva de um paradoxo colonial foi sendo construída, vivenciada e usada de diversas maneiras e em variados níveis, na medida em que as múltiplas categorias de intercâmbio empregadas naquele contexto encontraram-se obrigadas a interagir dentro das instituições reguladoras da vida social implementadas pela expansão colonial. As constantes renovações das condições jurídicas que abarcavam o espaço colonial, sobretudo quando relacionadas às políticas que visavam estabelecer um controle mais rígido sobre as populações nativas, demonstram como um enfoque de análise no esforço legislativo colonizador português não ajuda necessariamente a compreender as disputas cotidianas que permeavam o exercício do poder colonial. Ao subverter o olhar desses processos, percebendo diferentes clivagens desse contexto, enxergando-o como um local de contestações e potencialmente conflitivo, buscando aproximá-lo das realidades existentes no campo do território cotidiano dos tratos coloniais com as populações nativas do sul moçambicano, sobretudo daqueles juridicamente classificados como indígenas, pretendo elaborar uma análise que vá para além da constatação da existência do paradoxo colonial.

Nesse sentido, no segundo tópico do capítulo aprofundo de que maneira as práticas designadas genericamente nas fontes como batuques passaram, ao mesmo tempo, por um processo de homogeneização e de escrutinização por parte de diferentes agentes da ação colonial portuguesa. Esse não é, necessariamente, um fenômeno perceptível somente nas palavras desses sujeitos sociais. Como demonstrei anteriormente, os membros que compunham o Grêmio Africano de Lourenço Marques ou o Instituto Negrófilo, duas das mais importantes agremiação da primeira metade do século XX, compostas por importantes membros das elites africanas

17 Matheus Serva Pereira e Washington Santos Nascimento, "Etnicidades e os Outros em Contextos Coloniais Africanos: Reflexões sobre as Encruzilhadas entre História e Antropologia", in *Etnicidade e Trânsitos: Estudos sobre Bahia e Luanda*, org. Marise de Santana, Edson Dias Ferreira e Washington Santos Nascimento, 20-36 (Jequié; Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (UESB) e Áfricas: Grupo de pesquisa Interinstitucional (UERJ – UFRJ), 2017).

letradas e que buscaram interferir no cenário colonial português por meio da imprensa que controlavam, posicionaram-se contrariamente à realização de "batuques" no espaço urbano de Lourenço Marques e/ou a sua incorporação ritualística em celebrações da presença portuguesa no território moçambicano. Predominantemente, a atuação desses homens foi contrária à noção de proteção do que imaginavam ser os "usos e costumes" locais, defendendo um expurgo dos mesmos em prol de uma suposta assimilação completa e igualitária ao mundo civilizacional europeu de todos aqueles que se encontravam no guarda-chuva da categoria de africano/colonizado.

Interessa-me analisar como os agentes coloniais que promoveram e atuaram na empreitada colonizadora portuguesa do sul de Moçambique nomearam, categorizaram e interviram através da elaboração de conhecimentos "científicos" sobre as populações nativas. Os ditos batuques são significativos desse processo. Por um lado, os agentes coloniais insistiram em unificar tudo aquilo que viam como dança e música dentro da categoria genérica de batuque. Por outro lado, as necessidades impostas pelas intemperes colonialistas por uma melhor compreensão daqueles que estavam sendo dominados, acabaram por produzir respostas coloniais que transitaram entre um destrinchar desse termo atrás de uma apuração mais fidedigna daquilo que era presenciado e uma incorporação dessas práticas na empresa colonial. O objetivo parece ter sido o de apropriá-las em prol da positivação de um discurso nacionalista português.

CONSTRUINDO CATEGORIAS, HOMOGENEIZANDO DIFERENÇAS, ENQUADRANDO PESSOAS

Quando da elevação de Lourenço Marques para capital colonial portuguesa em Moçambique, entre o final do século XIX e a primeira década do século XX, a partilha do continente africano em possessões imperiais europeias encontrava-se em processo de consolidação. Em diferentes partes do continente, assim como em algumas regiões de Moçambique, continuavam sendo travados

intensos conflitos contra grupos locais que combatiam a presença externa.[18] A mudança do eixo de importância para as pretensões imperiais portuguesas do norte e do centro moçambicano, para a região ao sul do rio Save, tendo o porto de Lourenço Marques especial importância, estiveram diretamente relacionadas com algumas dessas amplas transformações ocorridas durante a conquista e a implementação das estruturas coloniais europeias em toda a África. Alterações no pensamento imperial europeu sob o continente africano, a partir de meados do século XIX, paulatinamente produziram uma postura intervencionista e de defesa da necessidade de subjugação dos povos considerados inferiores pelo pensamento científico ocidental da época. Como explica Andrew Porter, é no século XIX que ocorre uma transformação no pensamento ocidental, marcado pelas hipóteses científicas a respeito da figura do Outro, que levam a uma virada de um "imperialismo filantropo" para um "imperialismo da inevitabilidade".[19]

Como consequência do combate à escravidão na África perpetrada, majoritariamente, pelos europeus, e pelo advento das políticas coloniais, os costumes urbanos naquela realidade passaram por intensos processos de ressignificação.[20] Ambas transformações promoveram noções sobre a peculiaridade do trabalho e, principalmente, do trabalhador africano/negro. Como resultado, diversas formas de exploração da mão de obra do continente emergiram através da noção da obrigatoriedade do trabalho como medida para sobrepujar essas supostas peculiaridades. Nesse processo, construíram formas de exploração do trabalho de cunho compulsório, por vezes bastante semelhantes a escravidão que se imaginou estar combatendo.[21]

18 Assim como os macondes, outras populações que ocupavam o território moçambicano continuavam a fazer uma oposição militar a presença portuguesa. Para um exemplo de investigação que aborda diferentes aspectos desse processo, ver: Allen Isaacman and Barbara Isaacman, *Slavery and Beyond: The Making of Men and Chikunda Ethnic Identities in the Unstable World of South-Central Africa, 1750-1920* (Londres: Heinemann, 2004).

19 Andrew Porter, *Imperialismo Europeu: 1860-1914* (Lisboa: Edições 70, 2011), 121 e 124.

20 Sobre esses processos, ver: Frederick Cooper, Thomas C. Holt, Rebeca J. Scott, *Além da Escravidão: Investigações sobre Raça, Trabalho e Cidadania em Sociedades Pós-Emancipação* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005).

21 Dentre muitas obras que abordam essa temática, ver: Frederick Copper, "From Free Labor

A junção do combate à escravidão com a ideologia da inferioridade racial negra e da mão de obra livre assalariada foi fundamental para transformar o empreendedorismo colonizador num projeto moral coeso de cunho interventor que argumentava ter como objetivo a emancipação das sociedades africanas e sua guinada para o progresso.[22] A adoção dessas perspectivas veio acompanhada com a necessidade da expansão da administração colonial europeia. A construção das instituições reguladoras da vida social, resultantes da expansão burocrática e controladora dos espaços colonizados na África, acarretou num processo de exclusão de camadas populacionais de origem africana que haviam estabelecido relações em diferentes níveis com as estruturas de poder portuguesas existentes até então em Moçambique.[23] A construção dos mecanismos de exploração colonial em Moçambique durante o chamado 3.º Império Português (1870-1975),[24] sobretudo na região sul, estiveram relacionados à importância que as zonas mineradoras do Transval adquiriram a partir do último quartel do século XIX. Com uma localização privilegiada, Lourenço Marques ganhou relevância graças às possibilida-

to Family Allowances: Labor and African Society in Colonial Discourse", *American Ethnologist* 16, n.º 4 (Nov 1989): 745-765. Augusto Nascimento, "Escravatura, Trabalho Forçado e Contrato em S. Tomé e Príncipe nos Séculos XIX e XX: Sujeição e Ética Laboral", *Africana Studia,* n.º 7 (2004): 183-217. Eric Allina, "'Captive to Civilization': Law, Labor, and Violence in Colonial Mozambique", in *Mobility Makes States: Migration and Power in Africa*, ed. Darshan Vigneswaram e Joel Quirk, 59-78 (Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2015).

22 Frederick Cooper, "Conflito e Conexão: Repensando a História Colonial da África", *Anos 90* 15, n.º 27 (2008): 21-63.

23 Esse processo foi sentido de maneira significativa pelas elites letradas de origem africana em Angola. Ver: Jill Dias, "Uma Questão de Identidade: Respostas Intelectuais às Transformações Económicas no Seio da Elite Crioula da Angola Portuguesa entre 1870 e 1930", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 1 (Jan-Jun. 1984). Para o caso moçambicano, aparentemente aqueles que sentiram de maneira mais significativa essas mudanças foram os senhores e senhoras dos prazos da Zambézia. Com um poder relativamente elevado e praticamente nenhuma necessidade de se remeter aos ditames da metrópole, esses grandes proprietários de terras e pessoas viram seu poder perecer ao longo do século XIX, e início do século XX. Sobre os prazos da Zambézia, ver: Eugénia Rodrigues, "As Donas de Prazos do Zambeze: Políticas Imperiais e Estratégias Locais", in *VI.ª Jornada Setecentista: Conferências e Comunicações* (Curitiba: Aos Quatro Ventos, CEDOPE, 2006), 16-34; ou José Capela, "Conflitos Sociais na Zambézia, 1878-1892: A Transição do Senhorio para a Plantação", *Africana Studia,* n.º 1 (1999): 143-173.

24 Ver: Valentim Alexandre, *Velho Brasil, Novas Áfricas: Portugal e o Império, 1808-1975* (Porto: Edições Afrontamento, 2000).

des de escoamento da produção mineradora e da importação de maquinários e de outros bens necessário para a sua exploração.[25] A expansão do porto e a construção de linhas férreas que ligavam a cidade com as minas localizadas em Johanesburgo, ambas estruturas símbolos daquilo que era visto como o progresso proporcionado pela revolução industrial, foram responsáveis pelo crescimento de Lourenço Marques e, consequentemente, do próprio aumento do controle burocrático português sobre as populações locais. A demanda das empresas capitalistas mineradoras por uma mão de obra barata capaz de proporcionar os lucros exorbitantes almejados uniu-se com o fato de que, após a conquista militar portuguesa, Moçambique tornou-se uma grande reserva de mão de obra.[26]

Para superar as dificuldades encontradas na concretização do objetivo de compelir as populações nativas africanas para o mercado de trabalho e inseri-las dentro de um sistema econômico monetário, o Estado português encontrou como resposta a construção de políticas de cobrança de impostos e inúmeras legislações que estipulavam a obrigação moral do trabalho, criadas a partir da virada do século XIX para o século XX.[27] Ambas as estruturas, fundamentais para compreender o colonialismo português na África, tiveram como direção específica aquelas populações que eram identificadas pelo escopo classificatório indígena.[28] Nesse sentido, definir quem se enquadrava – ou não – dentro dessa categoria tornou-se essência fundamental na empreitada colonial, especialmente no contexto moçambicano que rapidamente desenvolveu uma economia voltada

25 Ver: Departamento de História, Universidade Eduardo Mondlane, *História de Moçambique,* Volume 1, *Parte I: Primeiras Sociedades Sedentárias e Impacto dos Mercadores, 200/300-1885; Parte II: Agressão Imperialista, 1886-1930* (Maputo: Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000). Ver, especialmente, os capítulos VIII ("O Sul e o Trabalho Migratório") e IX ("Vias de Comunicação, Indústria e Emergência do Proletariado Urbano").

26 Ver: Zamparoni, "Entre 'Narros" e 'Mulungos'", especialmente o capítulo 3.

27 Ver, como um exemplo pioneiro de uma bibliografia sobre Moçambique os trabalhos de José Capela, em especial: José Capela, *O Imposto de Palhota e a Introdução do Modo de Produção Capitalista nas Colónias*. Como exemplo dos estudos recentes que trazem consigo novas perspectivas e revisitam temáticas clássicas a respeito do colonialismo português no sul de Moçambique no início do século XX, ver: Allina, *Slavery by Any Other Name*.

28 Valdemir Zamparoni, "Da Escravatura ao Trabalho Forçado: Teorias e Práticas," *Africana Studia,* n.º 7 (2004): 299-325.

para o fornecimento de mão de obra como uma de suas principais formas de capitalização.[29]

Pensar a construção da definição de "indígena" como aquele não propenso ao trabalho e, consequentemente, um ocioso segundo sua suposta natureza, esteve relacionado à produção de legislações que conceberam o trabalho como ferramenta civilizacional.[30] De maneira geral, é recorrente na bibliografia a tentativa de se buscar um momento de origem dentro da implementação dos preceitos legais que serviria para explicar uma virada na perspectiva da relação do Estado português com as populações africanas que se encontravam sob o seu domínio.[31] Apesar de realizar uma ótima investigação sobre as representações raciais no império colonial português, trabalhos como os de Patrícia Ferraz de Matos insistiram em estipular uma data dentro do corpo legislativo criado pela metrópole como momento de virada do olhar e da gerência das ações portuguesas sobre as sociedades africanas no espaço colonial.[32] A autora, ao optar por colocar a promulgação do Ato Colonial, em 1930, como o momento crucial da "criação" do "indígena", produziu uma narrativa que não leva em consideração as interações cotidianas desenvolvidas nos próprios territórios de atuação daqueles que se buscava classificar. Nesse sentido, ao pensarmos os espaços e organismos imperiais como "contextos sociais de produção e governação da diferença, da produção e legitimação de fronteiras de cidadania [...] e de identificação, classificação e hierarquização [...] das populações imperiais",[33] urge como fundamental perceber a maneira como as experiências no território moçambicano dialogaram com a elaboração da "persistente imaginação do *povo* colonial como um *oceano indígena*".[34]

29 Malyn Newitt, *História de Moçambique* (Mem Martins: Publicações Europa-América, 1997).
30 Jerónimo, *Livros Brancos, Almas Negras*.
31 Vide, por exemplo, José Moreira, *Os Assimilados, João Albasini e as Eleições, 1900-1922*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1995. Ou, José Luís Cabaço, *Moçambique: Identidade, Colonialismo e Libertação* (São Paulo: Editora UNESP, 2009).
32 Matos, *As "Cores" do Império*, 62-68.
33 Miguel Bandeira Jerónimo, Nuno Domingos e Nuno Dias, "Indígenas, Imigrantes e Outros Povos", in *Como Se Faz Um Povo*, coord. José Neves, 153-166 (Lisboa: Tinta da China, 2010), 154-155.
34 Jerónimo, Domingos e Dias, "Indígenas, Imigrantes e Outros Povos", 155.

Num sentido amplo, as políticas ultramarinas interventoras europeias que tomaram forma ao longo do século XIX e XX, concentraram-se, de diferentes maneiras, em manter as ordens estabelecidas pela dominação colonial por meio de releituras das supostas estruturas étnicas locais, muitas vezes apoiando-se naqueles considerados como produtores da melhor antropologia da época. Para o caso português, apesar das dificuldades encontradas para o seu desenvolvimento enquanto ciência acadêmica, a antropologia produzida no âmbito institucional, sobretudo a partir da cidade do Porto, esforçou-se em coadunar suas pesquisas com as vanguardas das propostas colonizadoras portuguesas na África.[35] Conhecer cientificamente os "Outros" que se intentava dominar era uma forma de legitimar o direito de posse portuguesa sobre os territórios em disputas com outras potências imperiais. Os variados registros que podem ser identificados como possuidores de preocupações caracteristicamente etnográficas/antropológicas, de finais do século XIX até meados da primeira metade do século XX, tendem a misturar uma diversidade de denominações, empregando de maneira variada e embaralhada formas de autonominação das populações locais com formas aportuguesadas/europeias de chamar esse "Outro".

Em regiões como o sul de Moçambique, a construção de ferramentas capazes de explicar a diversidade populacional existente dentro do território começou a ser edificada antes mesmo da efetivação do controle português. Em novembro de 1869, a extensão do código civil português para suas províncias ultramarinas esteve acompanhada com o pressuposto da realização de uma codificação do que era chamado de "usos e costumes dos indígenas". Com as imaginadas conflitualidades que essa extensão poderia causar, o objetivo dessa codificação recaia na necessidade de compreender, mas também enquadrar, formas de justiça elaboradas por grupos populacionais nativos sem que essas entrassem em conflito com os

35 Ricardo Roque, "A Antropologia Colonial Portuguesa (c.1911-1950)", in *Estudos da Sociologia da Leitura em Portugal no Século XX*, org. Diogo Ramada Curto, 789-822 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006).

pressupostos portugueses que pretendiam ser aplicados.[36] Após sucessivas tentativas fracassadas nas décadas de 1870, Joaquim d'Almeida da Cunha, advogado que exercia o cargo de secretário geral de Moçambique, publicou, em 1885, o resultado de um inquérito realizado com o intuito de responder às exigências das disposições de 1869. Com o título de "Estudos acerca dos usos e costumes dos Banianes, bathiás, parses, mouros, gentios e indígenas", o trabalho não foi completamente concluído. Depois de um período de quase um ano de levantamento de dados, o autor afirmou ter ficado "longe de ter reunido elementos" suficientes sobre todos "os povos indígenas de raça bantu designados sob o nome de Maconde, Macua, Marave, Maganja, Landim, Vátua, etc.".[37]

A maneira empregada por Joaquim d'Almeida da Cunha para colher informações foi por meio de um questionário preenchido por pessoas que, segundo sua avaliação, seriam as mais capazes de fornecer informações sobre os grupos que pretendia estudar. Esses homens que ocupavam diferentes postos administrativos, deveriam responder a sessenta e nove perguntas. Nesse momento, não parecia ser uma questão primordial o fato de deixar de ouvir diretamente aqueles a quem se pretendia identificar. A maioria dessas perguntas diziam respeito às formas de governança e de justiça, quais seriam as funções dos chefes locais, designados como régulos, e as maneiras utilizadas para a resolução de conflitos. Outro categoria de questões diziam respeito aquilo que hoje pode ser identificado como descrições etnográficas, como as que buscavam saber a existência de "sinais distintivos" e em que idade eram feitos, "seu vestuário", como usa-

36 Para uma análise pormenorizada do processo da formulação jurídica do espaço colonial moçambicano, ver: Fernanda Thomaz, "Casaco que se Despe pelas Costas: A Formação da Justiça Colonial e a (Re)ação dos Africanos no Norte de Moçambique, 1894-c.1940" (Tese de Doutorado em História Social, Universidade Federal Fluminense, 2012).

37 Joaquim D'Almeida da Cunha, *Estudos acerca dos Usos e Costumes dos Banianes, Bathiás, Parses, Mouros, Gentios e Indígenas. Para cumprimento do que dispõe o artigo 8.º, § 1.º do Decreto de 18 de Novembro de 1869* (Moçambique: Imprensa Nacional, 1885). Conhecer esses Outros era uma forma de legitimar o direito de posse portuguesa sobre o território frente as disputas com as potências imperiais europeias. Na primeira parte de seu estudo, Joaquim Cunha dedica-se a analisar os limites geográficos controlados pelos portugueses. Enfocando nos processos de vassalagem que Portugal estabeleceu com chefes locais, seu intuito era de argumentar como essas vassalagens comprovariam uma posse portuguesa sob a região, em detrimento de acusações estrangeiras contra essa posse.

vam seus cabelos, se possuíam "algumas danças especiais", quais instrumentos de música construíam e tocavam, as formas de suas habitações e qual língua falavam. Ainda existem outros tipos de perguntas de cunho interpretativo, como a que buscava saber "a índole desses povos".[38] Infelizmente, nada nos é informado sobre a maneira como foram preenchidos os questionários. Com base nas informações que conseguiu colher, Joaquim da Cunha dividiu a "população da província em três grupos distintos". Os "indígenas" seriam um desses grupos. Formando "a maioria da população", o autor os classifica como pertencentes "aos diversos grupos em que se subdivide a raça cafre". Na interpretação apresentada em seu levantamento, os "povos indígenas" estariam subdividos "em três grandes grupos", que seriam os "macuas", os "povos da bacia do Zambeze" e os "cafres do sul".[39]

Maconde, macua, marave, mangaja, raça bantu, landim, vátua, cafres, são apenas alguns dos exemplos que aparecem na literatura produzida pelos colonialistas da virada do século XIX para o século XX, tendo sido empregadas de maneira misturada para designar as populações africanas viventes em território moçambicano. As dificuldades encontradas por aqueles que se preocuparam em inventariar o que era chamado como "usos e costumes indígenas" estava na própria dificuldade de associar a constatação de uma diversidade que demarcava diferenças dentro de uma visão que unificava essas multiplicidades na categoria homogeneizadora de "indígena".

Nesse sentido, uma série de categorias para designar esse Outro foram inventadas no decorrer do processo de codificação de suas práticas. No enfrentamento dessas barreiras, através de ferramentas epistemológicas que pressupunham a inferioridade do Outro analisado, foram produzidos conhecimentos específicos sobre formas supostamente autênticas de ser, pensar e agir "indígena". A ampliação do que se sabia sobre as populações da costa oriental africana dominada por Portugal esteve diretamente relacionada a uma

38 Cunha, *Estudos acerca dos Usos e Costumes dos Banianes, Bathiás, Parses, Mouros, Gentios e Indígenas*, XXXIX até XLII.

39 Cunha, *Estudos acerca dos Usos e Costumes dos Banianes, Bathiás, Parses, Mouros, Gentios e Indígenas*, 36-37.

importante ambivalência existente na linguagem do império a respeito das populações colonizadas. Um pêndulo em movimento constante e cambiante entre uma incorporação dessas dentro de lógicas missionárias civilizacionais e uma diferenciação vinculada a construção de um ser estranho ao mundo civilizado, justificou reflexões sobre formas de governo e dominação. A convicção da existência de diferenças intransponíveis entre o eu/colonizador e o outro/colonizado não impediu a coexistência de um esforço na diferenciação e um empenho em acabar com ela, entendendo esse fim como um apagamento de práticas socioculturais locais e a incorporação gradual daqueles categorizados como bantu/negro/preto/indígena dentro de uma lógica hierarquizada da cidadania portuguesa.

Efetivamente, a formulação de uma série de disposições legais, entre os finais do século XIX e as primeiras décadas do século XX, levaram a categorização das populações imperiais africanas em três grandes grupos, que tenderam a misturar desígnios raciais e de locais de nascença, pressupondo padrões de comportamento para cada um desses grupos. De um lado estariam os colonos/europeus/brancos. Do outro lado, os negros/africanos assimilados ou indígenas, entendida como mão de obra potencialmente capaz de ser explorada pelos mecanismos coloniais de dominação e capitalistas de produção.[40] A ascensão da barreira racial para a obtenção de uma plena cidadania portuguesa encontrou no processo de homogeneização da diversidade local em duas categorias jurídicas estanques, sua principal resposta. Por isso mesmo, o segundo grande grupo populacional classificado como "assimilado" ou "indígena" esteve dentro de um ininterrupto vai-e-vem de diferenciação e incorporação dentro dos espaços coloniais portugueses.[41]

40 Ver: Anderson Ribeiro Oliva, "De Indígena a Imigrante: O Lugar da África e dos Africanos no Universo Imaginário Português dos Séculos XIX ao XXI", *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, n.º 3 (junho 2009): 32-51.

41 Ver: Ana Cristina Fonseca Nogueira da Silva, "Da Carta de Alforria ao Alvará de Assimilação: A Cidadania dos 'Originários de África' na América e na África Portuguesas, Séculos XIX e XX", in *A Experiência Constitucional de Cádis – Espanha, Portugal e Brasil*, org. Cecília Helena Salles de Oliveira e Márcia Berbel, 109-137 (São Paulo: Editora Alameda, 2012); Cooper, *Colonialism in Question*. Ou, Portaria Provincial n.º 317, de 9 de Janeiro de 1917, publicada no Boletim Oficial n.° 02/1917, conhecida como *Portaria do Assimilado* ou *Alvará do Assimilado*.

No entanto, é importante levar em consideração a distância existente entre as formulações jurídicas metropolitanas que buscavam homogeneizar e, consequentemente, tornar possível a construção de uma determinada administração colonial, e as aplicações cotidianas desse poder. As realidades práticas existentes nas tentativas de ordenamento dos mecanismos de controle sobre as populações africanas e os processos de inventariamento e classificação do "oceano indígena", estipularam suas formas de conhecer esse Outro dentro de lógicas de coisificação das diferenças. Tratados como objetos a serem mesurados e ordenados dentro de escopos que estipulavam suas capacidades, a produção de um conhecimento sobre essas populações colonizadas muitas vezes misturou-se com a invenção de maneiras de ser e agir desse Outro. No mundo urbano de Lourenço Marques, no qual objetos industrializados da modernidade europeia foram rapidamente difundidos, assim como interações múltiplas com indivíduos, grupos e novas instituições reguladoras da vida social produziram inesperados intercâmbios; os esforços de promoção das categorias homogeneizadoras das experiências socioculturais africanas encontraram um significativo desafio no exercício de simplificação da diversidade que aquele mundo apresentava.

O dia a dia das correspondências entre administradores locais e o poder metropolitano demonstram a precocidade desse processo e como pode ter afetado de maneira direta o cotidiano dos habitantes de Lourenço Marques. Mouzinho de Albuquerque, governador do distrito de Lourenço Marques entre 1890 e 1892, enviou, em 1891, para o Conselheiro Diretor Geral dos Negócios da Marinha e Ultramar, uma série de nove documentos entregues a ele pelo Comandante do Corpo Policial. Tratava-se de reclamações sobre as péssimas condições em que se encontravam o seu pessoal, o quartel, o calabouço e o hospital militar da cidade. Como Mouzinho de Albuquerque explicou em sua carta, uma das solicitações que deveria ser atendida era a da transformação de dois pavilhões, que estavam na frente do quartel, em calabouços. De acordo com o governador, o pedido era razoável, pois

> O quartel da polícia devia ter 6 calabouços a saber: um para os praças do corpo castigados [...], um para presos paisanos europeus, um para asiáticos e pretos, um para mulheres brancas, outro para pretas e finalmente um segredo para poder ter um preso incomunicável. Com menos de 4 não pode passar, pois misturas homens com mulheres e brancos com pretos, no mesmo calabouço é pouco decente, [d]a crédito pouco a nossa civilização e poderia dar lugar a reclamações dos estrangeiros, a que seria difícil responder [...].[42]

No ano seguinte ao de 1895, quando da vitória da campanha militar na captura de Gungunhana, líder do reino de Gaza, Mouzinho de Albuquerque foi elevado ao cargo de Governador Geral de Moçambique. Durante sua governança, uma de suas maiores reclamações aparece num oficio confidencial enviado para o Ministério da Marinha e do Ultramar. Para o recém-empossado governador, era de se lamentar que "um fato que se dá nessa província [...] e que concorre não pouco para o desprestígio da nação portuguesa" estava presente na "invasão e intrusão da gente de cor nos cargos mais elevados da província". Sua defesa da qualidade na administração recaia na defesa racista de que "pouco e pouco" deveriam ser excluídos "de fato o elemento mulato e canarim dos cargos principais da província", entendidos como motivos de "vergonhoso vexame".[43]

Mouzinho de Albuquerque manteve sua leitura racializada do mundo e uma postura de segregação racial durante toda sua vida.[44] Quando de seu regresso para Portugal, publicou uma espécie de relatório que sintetizava suas experiências à frente do governo em Moçambique. Lançado originalmente em 1899, sua preocupação central estava em apresentar uma interpretação a respeito dos caminhos que a colonização portuguesa deveria seguir. O objetivo da colonização que transparece no seu texto é o da necessidade de

42 AHU, DGU, 3.ª Repartição, Caixa: 1396, 1891-1892, Obras Públicas.
43 AHU, DGU, 1.ª Repartição, 2.ª Seção, Caixa: S/N, 1896, Correspondência.
44 Ver: Paulo Jorge Fernandes, *Mouzinho de Albuquerque: Um Soldado ao Serviço do Império* (Lisboa: Esfera dos Livros, 2010).

ocupar, dominar e explorar o território colonial em proveito de Portugal. Para isso seria preciso dominar fisicamente, mas também ampliar o detalhamento das características dos "habitantes" daquela região. Esse esforço para a ampliação de ferramentas no trato com essas pessoas andou de mão dadas com a compreensão de uma maior eficácia em sua exploração como trabalhadores a partir do momento que se conhecia as supostas potencialidades intrínsecas das suas respectivas "raças". Delimitando uma série de "povos indígenas", apresentou-os como membros de variadas "raças" que ocupavam diferentes faixas territoriais. As observações empíricas no trato da administração colonial convertiam-se, assim, na invenção de grupos com fronteiras muito bem delimitadas geograficamente, com características especificas no que diz respeito a costumes e crenças, e que se diferenciavam bastante entre si. Ao mesmo tempo, essa diversidade era enquadrada numa perspectiva unificadora de suas diferenças. Toda essa multiplicidade estaria paralisada no tempo. Suas características não teriam se alterado desde "há quatro séculos" quando da chegada dos primeiros portugueses na região e, por conta disso, estariam "em todos muito rudimentar, no grau de civilização que têm atingido".[45]

Outro exemplo importante de figura das campanhas militares portuguesas em Moçambique na década de 1890, que cedo despontou como um dos primeiros intérpretes das "raças indígenas na província de Moçambique", foi Ayres d'Ornellas.[46] Revelando estar em dia com a bibliografia existente na época sobre essas populações e legitimando suas afirmações com base nas informações que teria adquirido durante sua estadia na África, sua obra apresenta uma gigantesca variedade de grupos, cada qual com um complexo entrelaçamento de diferentes aspectos políticos, sociais e culturais. Essa intrincada diversidade não o impediu de acabar por unificá-las dentro de categorias generalizantes, como a de "povos bantu" / "raça bantu", ou como membros da "raça negra"

45 Mouzinho de Albuquerque, *Moçambique 1896-1898*, Volume II (Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca. Agência Geral das Colónias, 1934), 39.

46 Ayres d'Ornellas, *Raças e Línguas Indígenas em Moçambique: Memória Apresentada ao Congresso Colonial Nacional* (Lisboa: A Liberal – Oficina Tipográfica, 1901), 3.

que estariam "muito mais perto da animalidade que a branca",[47] legitimando, com isso, objetivos políticos portugueses de dominação imperial.[48]

A preocupação da codificação das populações locais, possibilitando o que imaginavam ser uma melhor compreensão daqueles que se encontravam sobre o guarda-chuva da dominação colonial em Moçambique, e a formação de corpos legislativos que lidassem com questões da governança sobre o território, também encontrou respostas na atuação de António Augusto Pereira Cabral. Administrador colonial, que exerceu os cargos de Secretário Civil do governo do distrito de Inhambane, entre 1908 e 1914, e o de Secretário dos Negócios Indígenas em Lourenço Marques, entre 1915 e 1925, preocupou-se em proporcionar informações sobre as populações nativas a estrutura da administração colonial. Seu desejo em ser um colonizador eficaz no esforço de promoção da civilização europeia sob os recantos da África levou-o a elaboração de uma codificação e tipificação das "raças, usos e costumes dos indígenas da Província de Moçambique". Para isso, elaborou e distribuiu "por todos os distritos do norte" um "questionário etnográfico [...] acerca da população indígena", que, em suas palavras, obteve "muito pouco

47 Ayres d'Ornellas, *Raças e Línguas Indígenas em Moçambique*, 44. São inúmeras as passagens racistas na obra de Ornellas. Seu racismo enquadrava a leitura que o mesmo empregava sobre a forma como a ação colonial deveria ocorrer. Isso fica evidente, por exemplo, na seguinte passagem: "Temos procurado dar uma ideia quanto possível exata e precisa do estado social do indígena de Moçambique. É um selvagem que precisa primeiro que tudo, ser *domesticado*. Nós aplicamos-lhe a Carta Constitucional, desse *cidadão português* fizemos um *eleitor*, e carregamos para cima dele com toda a nossa legislação; uniformizamos tudo no papel, julgando assim *civiliza-lo*. Ainda hoje Moçambique está à espera de uma legislação indígena apropriada, de alguma coisa que se pareça com as *native laws* das vizinhas coloniais inglesas. Da constituição indígena da família, da sua organização governativa, da administração, da sua justiça, da sua constituição de propriedade, cremos nós que se devem tirar os elementos para essas *leis,* que deverão ir modificando os usos selvagens, cortando as práticas bárbaras, mas não querendo fazer dos indígenas, *brancos de cor preta* se assim me é permitido expressar. Não os devemos querer assimilar a nós, partindo do princípio que são iguais a nós menos na cor. Não são tal iguais, são inferiores. E são no tanto mais que quatro séculos de contato com a civilização europeia não tem revelado na generalidade deles, grande aptidão para a nossa cultura". Ayres d'Ornellas, *Raças e Línguas Indígenas em Moçambique*, 61.

48 A respeito das principais referências do debate sobre raças no século XIX em Portugal e que influenciou o pensamento de homens como Ayres d'Ornellas, ver: Henriques, *Percursos da Modernidade em Angola*.

sucesso". O desinteresse de outros administradores coloniais e das populações em prestar esclarecimentos não o impediu de produzir publicações de divulgação de seus relatórios e alguns projetos de lei.[49] Utilizando-se de trabalhos como os de Joaquim d'Almeida da Cunha, Mouzinho de Albuquerque e Ayres d'Ornellas, assim como das informações que conseguiu colher por conta própria, seguindo a pista da proximidade dos "dialetos [...] falados", e por meio do relato de administradores coloniais atuantes em outras regiões, chegou à conclusão de que todas "as raças" de Moçambique pertenceriam a "grande família *bântu*".[50]

A categoria analítica de "bântu" era, mais uma vez, utilizada como designadora de uma raça específica. Corroborando os entendimentos da bibliografia que utilizava, Pereira Cabral tendeu a apresentar o "bântu" em concomitância com categorias homogeneizadoras mais amplas, como a do "indígena de Moçambique". Essa seria possuidora dos "mesmos traços comuns à raça negra", que teria uma índole como "característica congénita da raça", entendida como "incapaz dum esforço prolongado" e como uma "criança grande".[51] Nessa interpretação das populações nativas localizadas sob o domínio português em Moçambique persistia o anseio em unificá-las em categorias de cunho raciais inferiorizantes. Ao mesmo tempo, a ânsia por classificações precisas que agrupassem as variabilidades em categoriais mesuráveis, indicava a percepção de uma multiplicidade difícil de ser reduzida em grupos

49 António Augusto Pereira Cabral, *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1925), 5, grifo no original. Em 1925, Pereira Cabral já havia publicado pela Imprensa Nacional outros livros nessa mesma perspectiva, como: "Raças, usos e costumes dos indígenas do distrito de Inhambane", "Compilação de todas as disposições legais em vigor referente a indígenas, etc." e "Vocabulário: português, shironga, shitsua, guitonga, shishope, shisena, shinhungue, shishuabo, kikua, shi-yao e kissuahili". Segundo Rui Mateus Pereira, a obra e a atuação de "Pereira Cabral ajuda-nos a compreender, na sua essência, o empenho das autoridades dessa nova era colonial em codificar os usos e costumes". Rui Mateus Pereira, "A 'Missão etognósica de Moçambique': A Codificação dos 'Usos e Costumes Indígenas' no Direito Colonial Português. Notas de Investigação," *Cadernos de Estudos Africanos,* n.º 1 (2001): 137.

50 Cabral, *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique*, 11. Sobre a "descoberta" da família linguística banto, ver: Robert W Slenes. "'Malungu ngoma Vem!': África Coberta e Descoberta do Brasil," *Revista USP,* n.º 12 (1992): 48-67.

51 Cabral, *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique*, 26.

estanques, mas que se tornava fundamental na medida em que que indicariam ações específicas capazes de serem controladas a partir desse conhecimento e, portanto, fundamentais para uma governança almejada. Num contexto de ânsia por uma definição dos negros/africanos do sul de Moçambique, a construção desse Outro a partir de uma fragmentação étnica poderia ser relevante junto da comunidade branca/europeia que compartilhava uma percepção da fragilidade que possuía frente a um oceano negro que os circundavam.

A fluidez das maneiras que essas populações utilizavam para se autonomearem, empregando arranjos diferentes de identificação para construir suas unidades, variando suas justificativas para suas coesões a partir de conjuntos socioculturais, regionais, políticos, etc., era reconhecida por António Cabral como uma dificuldade no processo de "separação e classificação dos indígenas da Província de Moçambique".[52] Porém, a importância desse processo e sua justeza científica não entravam em questão. Por isso mesmo seu esforço esteve concentrado na produção de uma "identificação perfeita" dos "povos indígenas" de Moçambique. Nesse sentido, os distinguiu em "a raça a que eles pertencem", em seguida os "grupos, ou sub-raças" que representariam suas distinções de "caracteres étnicos" e, por fim, as "tribos" que indicariam as separações causadas por "convulsões políticas", mas que mantinham "afinidades nos dialetos".[53]

O resultado desse trabalho foi a configuração de um quadro que persistiu sendo usado como guia para as pesquisas antropológicas portuguesas ao longo de todo o período colonial e como fonte de informação fidedigna, sem questionamentos, para ser utilizada na divulgação e popularização das características das populações que constituíam o mundo colonial português em Moçambique.

52 Cabral, *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique*, 23.
53 Cabral, *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique,* 23.

RAÇA BANTU	
Grupos ou sub-raças	Distritos
Ba-Rongas	Lourenço Marques, Gaza e Inhambane
Ba-Tongas	
Ba-shopes	
Ba-Sengas	Companhia de Moçambique, Quelimane e Tete
Ba-Angonis	Tete
Macuas	Quelimane, Moçambique e Companhia do Niassa
Ua-yaos ou Ajauas	Companhia do Niassa
TRIBOS	
Ba-Rongas ou Landins:	
Tembes	
Kossas	
Shenganes	
Machenguas	
Makuakuas	
Tsua	
Ba-Tongas:	Batongas
Ba-Shopes:	Bashopes
Ba-Sengas:	
Tauaras	
Makangas	
Manikos	
Massingires	
Borores	
Maganjas	
Macuas:	
Maraves	
Lomués	
Makondes	
Mavias	
Macuas (Moçambique)	
Ua-Yaos ou Ajauas:	Ajauas

In: Cabral, *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique*, 24.

Este mesmo quadro apareceu em outros momentos, como num pequeno livro publicado no âmbito da Exposição Colonial Portuguesa, realizada no Porto, em 1934. O intuito dessa publicação era o de apresentar aos participantes do evento as principais características dos "tipos indígenas" de Moçambique. As descrições dos grupos da "raça bantu" eram acompanhadas por fotografias do "Homem ronga (landim)", da "rapariga macua", da "Mulher lomué" ou dos "tipos de raça chope" e dos "tipos de raça maconde". Na página ao lado da fotografia da "Rapariga macua", António Augusto Pereira Cabral descreveu as características físicas dos "indígenas da Colónia de Moçambique". Empregando critérios de uma antropologia física que remetia as análises frenológicas do século XIX, o autor listou a "cor predominante", a "forma do crânio", o feitio dos rostos e o tipo de cabelo. A partir de padrões estéticos eurocêntricos, avaliou e listou a "cor predominante" e hierarquizou as "raças" com "maior número de indígenas com feições mais corretas e bem constituídas". Esses seriam os "baronga", não à toa aqueles com maior contato com os europeus, enquanto que os "macua", apresentados no capítulo anterior como sinônimos de bárbaros, seriam "os mais feios".[54]

O intuito do autor em apresentar essas pessoas de acordo com o que entendia ser a maneira mais científica existente, tornava-as despersonificadas, silenciando suas características individuais em prol de uma unidade tipificadora. Ao mesmo tempo, construía uma unidade imaginada apelando para as características que entendia como sendo as mais distantes em relação aos brancos/europeus. O livro termina por representar essas pessoas como seres primitivos e que possuíam a floresta, na categoria nominativa da época designado como o mato, como local específico de suas existências. Em momento nenhum o espaço urbano apareceu como local de vivência dos ou para os "tipos indígenas". Os esforços para a ampliação do conhecimento a respeito daqueles que se tentava dominar não necessariamente trouxe consigo uma melhor clarividência sobre a

54 António Augusto Pereira Cabral, *Primeira Exposição Colonial Portuguesa Porto, 1934. Colónia de Moçambique. Indígenas da Colónia de Moçambique.* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1934), 5-6.

vida desses grupos e indivíduos.[55] A preocupação em conhecer as populações do império português, presente nos homens que se tornaram responsáveis pela penetração imperial no interior dos territórios coloniais, demonstra, muitas vezes, mais o enquadramento de seus pensamentos nas perspectivas racistas-científicas da época, do que as próprias formas de vida daquelas populações.[56]

Apesar de perceberem a existência de uma variedade de grupos e indivíduos, assim como uma diversidade de formas de pensar e de agir, os militares, administradores, missionários, médicos, todos homens do terreno e do cotidiano colonial que dedicaram parte de suas atividades para o estudo das pessoas que estavam sendo dominadas, terminaram por negar formas de agenciabilidade daqueles que tinham o mundo que até então conheciam sendo transformado de maneira rápida, singular e bastante inesperada graças as próprias instituições que eram construídas pela ação colonial. De maneira sistemática, enquadraram as populações nativas em termos genéricos de cunho racializante e que foram entendidas como inferiores aos brancos/europeus.

Imaginando "homens degenerados e mulheres dissolutas"

A leitura desses homens, fundamentais nas primeiras décadas do século XX para a ampliação da produção de conhecimentos sobre Moçambique, entendia Lourenço Marques e arredores como um local de expoentes possibilidades. Sendo assim, conhecer melhor as populações que predominavam nessas regiões foi compreendido como algo de suma importância. Ayres d'Ornellas, ao explicar as

55 Sobre a relação entre conhecimento e dominação colonial, ver: Rui Mateus Pereira, "Conhecer para Dominar: O Desenvolvimento do Conhecimento Antropológico na Política Colonial Portuguesa em Moçambique, 1926-1959" (Tese de Doutoramento em Antropologia, FCSH-UNL, 2005); Siegfried Huigen, *Knowledge and Colonialism: Eighteenth--Century Travellers in South Africa* (Boston: Brill, 2009); ou Frederick Cooper and Randall Packard, org., *International Development and the Social* Sciences (Berkeley: University of California Press, 1997).

56 Nesse sentido, ver: Bruno Reinhard, "Poder, História e Coetaneidade: Os Lugares do Colonialismo na Antropologia sobre a Áfric", *Revista de Antropologia* 57, n.º 2 (2014): 329-375.

características das "tribos de Lourenço Marques, Gaza e Inhambane" afirmou que estava, basicamente, resumindo a introdução de "uma grande autoridade linguística" que havia realizado seus estudos nas décadas de 1880 e 1890.[57] O principal trabalho utilizado por Ornellas para delimitar os habitantes ao sul do Save como membros "do grande grupo tonga"[58] é o do hoje considerado "pai incontestado da antropologia da África Austral",[59] o missionário e etnógrafo suíço Henri Alexandre Junod. Naquela época, como aponta António Augusto Pereira Cabral alguns anos depois de Ornellas, a "magnífica obra [...] *The Life of a South African Tribe* [...] onde os costumes e usos dos indígenas *barongas* (Lourenço Marques e Gaza) são cuidadosamente estudados" possuíam um "alto valor científico".[60]

As observações cuidadosas do missionário e etnógrafo suíço iniciaram-se quando de sua primeira passagem por aquelas paragens ainda no último quartel do século XIX. Apesar de certo ostracismo imposto a sua obra, com o passar dos anos, seu livro basilar publicado numa versão preliminar em 1898 e integralmente em 1913, *Usos e costumes dos Bantus,* assim como os debates travados pelo autor com Radcliffe-Brown sobre parentesco e evolução social, podem ser considerados como clássicos fundadores da antropologia moderna.[61]

Compostas por uma vasta gama de grupos cujas fronteiras étnicas são pouco evidentes, mas que aparentam compartilhar um universo de intercomunicação linguístico e institucional, as populações originárias do sul de Moçambique foram e continuam sendo classificadas comum e genericamente dentro de um grupo maior

57 D'Ornellas, *Raças e Línguas Indígenas em Moçambique,* 27 e 37.
58 D'Ornellas, *Raças e Línguas Indígenas em Moçambique*, p.272.
59 João de Pina-Cabral, "Um Livro de Boa Fé? A Contraditoriedade do Presente na Obra de Henri-Alexandre Junod (1898-1927)", in África em Movimento, org. Juliana Braz Dias e Andréa de Souza Lobo, 271-297 (Brasília: ABA Publicações, 2012), 271.
60 Cabral, *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique,* 5.
61 A respeito da obra de Henri Junod e sua contribuição dentro do campo da antropologia, ver: Lorenzo Macagno, "Missionários e Imaginação Etnográfica: Reflexões sobre o Legado de Henri A. Junod (1863-1934)", in *O Antropólogo e Sua Bíblia: Ensaios sobre Missionários--Etnógrafos*, org. Melvina Araújo, 23-67 (São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014); ou Paulo Gajanigo, "O Sul de Moçambique e a História da Antropologia: Os Usos e Costumes dos Bantos, de Henri Junod" (Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNICAMP, 2006).

denominado *tonga/tsonga*.[62] Atualmente o termo é frequentemente questionado enquanto capaz de designar objetivamente essa população, uma vez que é comumente empregado apenas na bibliografia ou entre "círculos intelectuais de Maputo".[63] Como explica Patrick Harries, uma parte importante das reações dos exploradores europeus e colonialistas ao confrontarem-se com um mundo bastante distinto daquele que conheciam foi o de reestruturarem essas distinções dentro de unidades organizativas capazes de serem compreendidas em estruturas de conhecimento europeias.[64] Em contextos africanos, a classificação de detalhes em unidades organizadas manejáveis, desenvolvido a partir de um processo amplo do cientificismo europeu da racionalização moderna do mundo, influenciou formas de divisões ditas como étnicas que muitas vezes não existiam antes do final do século XIX.[65]

Junod pressupunha um destino para as "culturas tsonga" não necessariamente contraditório, mas marcado por uma tensão que perpassou sua obra. Como explica Lorenzo Macagno,

> pareceria estar mais presente o ideal segregacionista de criar uma 'alta cultura Banta' do que o ideal assimilacionista de criar africanos europeizados. As ideias de Junod operam sempre sob essas tensões, que às vezes se resolvem a favor do particularismo, outras a favor do universalismo.[66]

62 Para além de características linguísticas compartilhadas, a prática do *lobolo* é comumente entendida como exemplo para identificar um universo de intercomunicação. Ver: Osmundo Pinho, "A Antropologia na África e o Lobolo no Sul de Moçambiqu", *Afro-Ásia*, 43 (2011): 9-41.

63 Omar Ribeiro Thomaz, "Apresentação", in Henri Junod, *Usos e Costumes dos Bantu* (Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009), 8. Ver: Patrick Harries, "The Anthropologist as Historian and Liberal: H-A. Junod and the Thonga", Special issue on Anthropology and History, *Journal of Southern African Studies* 8, n.º 1 (October 1981): 37-50. Os termos mais comuns de auto intitulação empregados hoje em dia, são shangana, ronga, chopi, tsua e bitonga.

64 Patrick Harries, "The Roots of Ethnicity: Discourse and the Politics of Language Construction in South-East Africa", *African Affairs* 87, n.º 346 (Janeiro1988): 25-52.

65 Para uma análise ampla sobre o processo de construção de formas de classificar o Outro dentro de categorias étnicas majoritariamente estanques desenvolvidas, sobretudo, no final do século XIX, ver: Leroy Vail, ed., *The Criation of Tribalism in Southern Africa* (Londres: James Currey and Berkley: University of California Press, 1989).

66 Lorenzo Macagno, "Do Assimilacionismo ao Multiculturalismo: Educação e Representações sobre a Diversidade Cultural em Moçambique" (Tese de Doutoramento, PPGSA-

Essa tensão não implicou na inviabilidade do mesmo em atribuir para sua obra uma função dupla, que juntava a ampliação do saber sobre as populações africanas com o próprio sucesso da empreitada colonial. Junod construiu sua pesquisa a partir de uma preocupação com as transformações pelas quais aquelas populações do sul de Moçambique estavam passando por conta da corrida colonial que alterava de maneira significativa os modos de vida pré-existentes. Com uma perspectiva científica predominantemente evolucionista característica da época, Junod via a necessidade de se registrar para a posteridade os saberes locais que estariam fadados ao desaparecimento graças ao avanço da civilização propagada pelo colonialismo. Afinal, interpretou esses saberes como representantes de "uma fase do desenvolvimento humano"[67] que não mais podia ser encontrado na Europa.[68] Ao mesmo tempo, por entender que para melhor "governar selvagens" era necessário "estudá-los a fundo", dedicou *Usos e Costumes dos Bantus* à duas categorias de homens diretamente responsáveis pelas profundas modificações que o próprio observou: "os administradores coloniais e os missionários".[69]

Entendendo a ação colonial europeia sob a África como uma ação filantrópica que trazia esperanças de dias mais civilizados para os indígenas, seria função daqueles que carregavam esse fardo de "frutas tão variadas, tão tentadoras, que a civilização oferece ao indígena, [...] dever guiar sua mão inexperiente, mostrar-lhe as que são boas para a sua felicidade e o seu progresso e as que são venenosas e poderiam ser-lhe fatais".[70] Parecia ser consenso entre os diferentes agentes coloniais uma compreensão paternalista a respeito da necessidade de agirem como guias tuteladores naquele mundo em reor-

-UFRJ, 2000), 172.

67 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 44.

68 A respeito das perspectivas que marcaram uma visão dos costumes nativos como ameaçados de extinção e do estudo dos mesmos enquanto sinais de um passado longínquo que já não existiria mais na Europa e, consequentemente, como um caminho possível para se estudar o passado e as transformações da humanidade, ver: Patrick Harries, *Junod e as Sociedades Africanas: Impacto dos Missionários Suíços na África Austral* (Maputo: Paulinas Editoras, 2007).

69 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 44.

70 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 46.

denamento. A leitura corrente era de que todos os indivíduos e grupos populacionais entendidos como indígenas, independente das divisões que emergiam na ampliação do conhecimento a respeito dessa população, ainda não estariam preparados para filtrar as supostas benesses, excluindo os malefícios, trazidos com o avançar da missão civilizacional engendrada pela colonização. A separação do joio do trigo, capaz de colocá-los num caminho retilíneo que se apresentava tortuoso *a priori*, era entendida como a função primordial das "pessoas capazes de influir nessa evolução, tanto às autoridades interessadas pelo problema indígena como aos indígenas cultos preocupados com o futuro da sua raça".[71]

A defesa de Junod em promover a necessidade de se conhecer costumes locais também perpassou por um engessamento daquilo que o mesmo entendia como cultura. Seu trabalho etnográfico preocupou-se em reforçar um caráter culturalmente primitivo que produzia a ideia da existência de uma África autêntica, longe da industrialização, da colonização e do capitalismo, estagnada no tempo, quase que imutável. Ao mesmo tempo, essa caracterização legitimou a ação de missionários, como ele mesmo, que viam na busca por "raios de luz que descobrimos com alegria nas trevas do paganismo" uma forma de influenciar na "transformação progressiva das leis e dos costumes dos povos primitivos".[72] Nesse sentido, suas ideias a respeito da civilização que deteriorava práticas sociais nativas encontraram nas vivências do cotidiano da cidade o elemento primordial para a explicação de um suposto definhamento dessas populações quando em contato com a modernidade.

Entendendo como algo prejudicial ao bem-estar dessas populações, Junod dizia poder encontrar "nas proximidades da cidade [...] muitos homens degenerados e mulheres dissolutas". Afirmando serem pessoas que haviam perdido "todo o sentido da justiça" ou, no melhor dos casos, não seguindo "o caminho que ela trilha", na sua investigação as populações "indígenas" urbanizadas foram afastadas para um lugar de ostracismo. O que mais pareceu

71 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 46.
72 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 419 e 421.

incomodar o missionário/etnógrafo era o fato de que esses indivíduos estariam "libertos [...] de quaisquer restrições, tribais ou cristãs".[73] As transformações proporcionadas pelas migrações para Lourenço Marques são lidas a partir de um viés que as relaciona com a degradação dessas populações quando em contato com as mudanças que constata. Henri Junod afirma, por exemplo, que existiriam "em volta da cidade de Lourenço Marques grandes aglomerações de indígenas ordinários de todas as tribos. As viúvas têm a certeza de encontrarem aí um cento de homens, quando desejam 'lançar para longe' a impureza [ideia de que uma viúva precisaria seduzir um novo homem antes de estabelecer relações com o seu novo marido]. Mas nesta promiscuidade a sífilis alastra".[74] Em outro momento, ao descrever as habitações designadas como palhotas e os objetos dentro delas, demonstrou inquietação ao constatar que algumas "na vizinhança das cidades" enfeitavam suas paredes com "cromos da rainha Vitória, de Eduardo VII ou de D. Carlos, conforme os países!".[75] Também é interessante perceber como alguns dos informantes de Junod chamavam a atenção do missionário para essas transformações que vinham ocorrendo com a efetivação da colonização europeia na região e como eles próprios faziam conjecturas sobre elas. O costume do uso da coroa de cera, símbolo importante de distinção social, estaria sofrendo com essas transformações. A necessidade da venda da força de trabalho no "porto de Lourenço Marques ou nas minas de ouro", estariam fazendo com que esse "costume não [fosse] tão religiosamente" adotado como outrora. Segundo Junod, poderia acontecer que "um súdito pouco afortunado" recusasse o uso da coroa e questionasse a autoridade do "chefe", dizendo: "Que é que eu comerei? Tu dás-me de comer? Preciso transportar cargas a cabeça. Para que me serve a *ngiyana* [coroa de cera]? *Tiko dribolile,* dizem os mais velhos, abanando a cabeça! *Akehena nawu*- isto é: 'O país cai na podridão! Já não há lei!'".[76]

73 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 347.
74 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 182.
75 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 263.
76 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 133.

O esforço em omitir a presença de africanos "indígenas" dentro de ambientes urbanos condizia com o intento de Junod em mostrar os "verdadeiros Bantus", entendidos enquanto pessoas rurais e fora do espaço da cidade. As múltiplas experiências compartilhadas no cotidiano citadino de Lourenço Marques eram um engodo na teorização da autenticidade, especialmente por promover transformações que possibilitavam a fuga do controle tutelar defendido, projetado e imaginado como fundamental para o sucesso da engenharia colonial.[77] Tais características ficam manifestas, por exemplo, quando o autor se dedica a explicar o que entendia como "sentido muito forte de justiça" existente nos "Bantus". A opção de Junod por escrever somente sobre os "indígenas que vivem ligados ao seu clã", aparece, por um lado, enquanto mecanismo de construção do seu objeto de pesquisa que pressupõe a existência de um tipo ideal de "indígena", isolado da modernidade capitalista que andava de mãos dadas com o avançar colonial. Por outro lado, ao desqualificar o surgimento de novas ações criativas nos espaços urbanos pôr entendê-las como fora de "quaisquer restrições, tribais ou cristãs" e, consequentemente, sem alguém para os guiar, Junod desconstrói a ação daqueles indivíduos que não se submetiam aos pressupostos propalados pelos missionários e/ou que produziram novas formas de relacionamentos sociais que não condiziam com a autenticidade etnográfica elaborada na construção epistemológica daquele Outro a ser investigado e controlado.[78]

Não me parece ser por acaso que na última parte de *Usos e Costumes dos Bantus*, intitulada "Conclusões práticas", quando Henri Junod dedica-se a emitir abertamente suas opiniões e relacioná-las a uma agenda de ações para eliminar o que apreendia como primitivismo existente nos costumes nativos, que a questão da presença "indígena" em Lourenço Marques apareça de maneira crítica.

77 Segundo Patrick Harries, em uma novela escrita por Henri Junod, em 1910, o missionário deixava claro seu posicionamento em defesa de legislações rigorosas que contivessem o avanço das populações nativas dentro do espaço urbano como necessárias para se manter a ordem. A justificativa para a existência dessas leis estaria no "estagio de selvageria em que a raça" africana ainda se encontraria. In: Harries, *Junod e as Sociedades Africanas*, 275.

78 As citações desse parágrafo são referentes a Junod, *Usos e Costumes dos Bantu,* 346-347.

Quando da preocupação de Junod na aplicabilidade de seus apontamentos em políticas colonialistas, a preocupação em delimitar de maneira explicita as características específicas de cada grupo desaparece. Ao descrever eventos ocorridos durante uma assembleia "perto da cidade", o autor deixa de lado sua recorrente denominação dos grupos étnicos dos quais seus informantes faziam parte, empregando sistematicamente o termo indígena. Generalizando esses indivíduos nessa alcunha, descreve-os como desapegados de qualquer moral. Essa depreciação está diretamente relacionada ao incómodo que esses indivíduos causavam com a sua postura de agentes de seus próprios destinos, capazes de tomarem decisões ou de agirem por conta própria, sem a necessidade da tutela de uma entidade externa supostamente superior. Suas atitudes, segundo Junod, os afastava de qualquer possibilidade de ascensão civilizacional, na medida em que lia suas posturas como uma rejeição da "autoridade dos missionários brancos, certos como estão de muito bem saberem o que têm para fazer".[79] Sendo assim, o problema que emerge das novas relações sociais estabelecidas a partir das convivências múltiplas existentes no cenário urbano laurentino relaciona-se com a percepção daquela cidade como um ambiente que proporcionava a possibilidade de um agenciamento africano independente de sistemas tutelares desenvolvidos por administradores coloniais ou missionários, mas também pelo próprio "enfraquecimento do laço tribal".[80]

Ao colocar um "indígena civilizado" como aquele que "aumentou dez vezes as suas necessidades",[81] ou seja, como aquele que adentrou no mundo do trabalho assalariado e adquiriu hábitos novos de consumo, Henri Junod enxergou como motivo para a diminuição futura do interesse dos etnógrafos as transformações pelas quais as habitações e, consequentemente, as próprias relações sociais, passavam. Afirmando que a "palhota indígena tem uma silhueta alegre" e suas construções em círculo era algo "pitoresco", condenava-as a

79 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 432-433.
80 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu,* 432-433.
81 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 429.

uma "mudança inevitável" rumo ao progresso da "linha reta". Classificando-a como não higiênica, insistiu na ideia de que a palhota poderia passar por transformações que permitisse que seus "defeitos [fossem] corrigidos". No entanto, lia as ações desses indivíduos construindo suas novas habitações e mudando suas relações sociais não como a execução de trabalhos não especializados que misturavam diferentes referências, mas como uma cópia apressada e malfeita do "sistema europeu" de "casas quadradas".[82] A interpretação das ações dos "indígenas semicivilizados",[83] outro termo empregado por Junod para caracterizar aqueles que viviam nas cidades, as inseriu dentro de um escopo analítico que os via trilhando caminhos incorretos. As transformações criativas produzidas pelos "indígenas" a partir das relações que estabeleciam com os símbolos da modernidade civilizacional eram desmerecidas, por Junod e toda uma gama de agentes da colonização portuguesa no sul de Moçambique que tiveram sua obra como referência, como cópias mal elaboradas que ignoravam os sistemas de poder e de controle elaborados localmente ou pelas ações coloniais.

O raciocínio apresentado tornava invisível a presença daqueles classificados como indígenas na cidade, ao mesmo tempo em que reafirmava a validade das categorias coloniais construídas para identificar as populações nativas. Ao entender esses indivíduos como pessoas que não mereciam a sua atenção, principalmente por estarem transitando entre diferentes mundos enquanto construíam algo novo a partir de suas movimentações por mundos distintos que se tocavam mutuamente, o missionário etnógrafo suíço que tanto influenciou o pensamento e a ação colonial portuguesa na região ao sul do rio Save deslegitimou as experiências dessas populações dentro do espaço urbano.

A riqueza das abordagens de Henri Junod parece ter pautado, por longos anos, as discussões sobre os conhecimentos produzidos dentro de âmbitos coloniais portugueses sobre as relações sociais das populações nativas localizadas ao sul do rio Save. É interessante perceber

82 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 428.
83 Junod, *Usos e Costumes dos* Bantu, 428.

como uma grande parcela dos relatos de portugueses que estiveram em Moçambique, publicados nas primeiras décadas do século xx, versam, principalmente, sobre a região norte. Seguindo essa pista, até o momento praticamente inexplorada pela bibliografia, vale salientar algumas questões. É impressionante a proliferação de publicações no cenário português sobre o norte de Moçambique. O volume dos textos, em comparação com aqueles que falam sobre o sul, aparenta ser muito maior. Excluindo os relatórios dos governadores gerais, a publicação de alguns compêndios de administradores da região de Inhambane ou de Gaza e o trabalho etnográfico de Henri Junod, não localizei qualquer esforço sistemático de elaboração de um conhecimento de cunho antropológico e/ou etnográfico sobre as populações existentes abaixo do rio Save até, pelo menos, os anos 1950.[84]

Uma explicação possível para isso pode ser encontrada no contexto da ocupação imperial. Os intensos combates que continuaram sendo travados contra poderes locais que recusavam subjugar-se ao poder militar português nas províncias do norte de Moçambique podem ser uma pista para indicar a proliferação desses relatos. Enquanto no sul, o principal poder constituído que se opunha a ocupação portuguesa foi derrotado entre 1895 e 1898, não se mostrando capaz de impor resistência militarizada significativa após a deposição de Gungunhana, no norte, os combates contra diferentes grupos, especialmente os islamizados, estenderam-se, pelo menos, até o fim da primeira Guerra Mundial. Essa longevidade combativa, somada a própria presença portuguesa mais longínqua no centro e no norte de Moçambique, parecem ter estimulado a produção e a publicação sobre as populações que habitavam naquelas regiões.[85]

Essas publicações influenciaram a construção dos saberes de cunho acadêmico, que viriam a emergir, a partir dos anos 1930, sobre as populações colonizadas de Moçambique. Foi no contexto

84 Como exemplo de compêndios publicados a partir das experiências de campo desses homens coloniais, ver: Francisco D'Assis Clemente, *Estudos Indianos e Africanos* (Lisboa: Tipografia Matos Moreira, 1889).

85 Ver, dentre muitos: *Algumas Palavras acerca das Operações de Guerra no Distrito de Moçambique durante o Governo do Exmo. Sr. Conselheiro Jayme Pereira de Sampaio Forjaz de Serpa Pimentel (1903-1904)* (Lisboa: Tipografia d'A Editora, 1904).

da década de trinta do século XX que foram realizados diversos eventos de cunho científicos e de popularização desse mundo imaginado, assim como o crescimento no número de instituições científicas responsáveis por pensar o mundo colonial que, consequentemente, levaram a cabo um grande número de pesquisas de campo.[86] Atuando com a pretensão de fazer com que a administração colonial portuguesa adquirisse características consideradas mais científicas, entendendo essa virada como algo necessário para torná-la, supostamente, mais racional e eficaz, desenvolveram um conhecimento sobre a composição populacional do Império português legitimador das formas de exploração existentes até então.[87] Em 1934, por exemplo, com a realização da Exposição Colonial Portuguesa e do 1.º Congresso Nacional de Antropologia Colonial, ambas no Porto, foram levados para a cidade 139 "moçambicanos". É impressionante como o número de "indígenas moçambicanos" é muito maior do que o número de indivíduos vindos de outras regiões das colônias portuguesas na África. Da Guiné teriam sido 79 e, de Angola, 40.[88] Por conta da presença dessas populações em solo português, uma série de trabalhos científicos foram realizados. No seu conjunto, reverberam visões recorrentes do racismo colonial difundido em Portugal, com ênfase na coleta de dados que buscassem explicar aquele Outro dentro de uma perspectiva desenvolvida pela antropologia física.[89] Porém, também

86 Alguns desses eventos ocorridos em Portugal, são: I Conferência dos Governadores Coloniais (1933), Congresso de Agricultura Colonial, I Congresso de Antropologia Colonial, I Congresso Nacional de Colonização, Congresso de Ensino Colonial na Metrópole, I Congresso de Intercâmbio Comercial com as Colónias, I Congresso Militar e Colonial, todos em 1934, Semana das Colónias (1935), dentre outros.

87 A relação entre produção de saberes sobre o território colonial e a administração colonial dentro de contextos imperiais ocorridos na África é muito mais complexo e menos linear do que pode parecer num primeiro momento. Para uma visão complexificadora dessa relação, ver: Lyn Schumaker, "A Tent With a View: Colonial Officers, Anthropologists, and the Making of the Field in Northern Rhodesia, 1937-1960," *Osiris* 11, (1996): 237-258. Ou Lyn Schumaker, "The Director as Significant Other: Max Gluckman and Team Research at the Rhodes-Livingstone Institute", in *Significant Others: Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology*, ed. Richard Handler, 91-130 (Madison: University of Wisconsin Press, 2004).

88 Anónimo. "Le Congrès d'Anthropologia Coloniale de Porto", in *L'Anthropologie,* t.45 (Paris, Masson et Cie. Éditeurs, 1935). Apud, Matos, *As "Cores" do Império,* 72.

89 Ver: *Trabalhos do 1.º Congresso Nacional de Antropologia Colonial.* Porto – Setembro de 1934.

existiram casos como o das publicações de Fernando de Castro Pires de Lima, médico e destacado etnógrafo português, que baseou toda uma tipificação do "Folclore de Moçambique" apenas com base nos relatos dos funcionários da Companhia de Moçambique, localizada na Zambézia, centro de Moçambique, e nas observações que fez por conta dos "indígenas" que essa companhia trouxe para a exposição.[90]

A virada da escola antropológica portuguesa para o mundo colonial, desenvolvida através de sua consolidação a partir da Faculdade de Medicina do Porto, dialogou com esses saberes previamente elaborados. A missão antropológica portuguesa em Moçambique, capitaneada por Joaquim Rodrigues dos Santos Júnior ao longo dos anos 1930 e 1940, por exemplo, realizou seus trabalhos de campo sobretudo nas regiões de Tete e da Zambézia, no centro, e de Nampula, no norte, excluindo qualquer perspectiva de recolha de dados nas províncias de Gaza, Inhambane e Lourenço Marques, localizadas no sul. Quando dirigiu suas reflexões para esse território, Santos Júnior recorreu a obra de Henri Junod, citando-o como "o melhor trabalho de Etnografia de Moçambique, [...] senão o melhor de toda a África", reproduzindo de maneira acrítica as divisões "tribais" identificadas pelo missionário suíço.[91] Os objetivos do líder da missão de compreender a "alma do indígena através da etnografia de Moçambique" produziu um conhecimento delimitado pelos ditames do governo português e seus interesses sobre a colônia. Tendo como objetivo intervir no processo de colonização para maximizar a capacidade metropolitana portuguesa de exploração da mão de obra local, seus "inquéritos tribais", semelhante ao elaborado por Joaquim d'Almeida da Cunha na década de 1880, foram "um ver-

Por iniciativa da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia. Edições da 1.ª Exposição Colonial Portuguesa, Porto, 1934.

90 Fernando de Castro Pires Lima, *Contribuição para o Estudo do Folclore de Moçambique.* (Porto: Separata da revista de etnografia n.º 14. Museu de Etnografia e História, 1934).

91 J. R. dos Santos Júnior, *A Alma do Indígena Através da Etnografia de Moçambique* (Instituto de Antropologia da Universidade do Porto (Diretor – Prof. Dr. Mendes Correa). Lisboa, 1950, 11. Ver, também: J. R. dos Santos Júnior, "Carta Etnológica de Moçambique", in *XIII Congresso da Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências. Tomo V – 4.º Sessão, Ciências Naturais* (Porto: Imprensa Portuguesa, 1951), 625-645.

dadeiro logro, pois ignoravam a extensão cultural dos etnónimos, preso que estava a critérios de natureza 'rácica'".[92]

O racismo científico era marca desses trabalhos de campo. Seus objetivos e resultados estiveram intimamente ligados a uma legitimação científica da ideologia colonial de supremacia racial branca e de reforço da dominação colonial. Os estudos de António Augusto, chefe da brigada psicotécnica da missão de antropologia em Moçambique, basearam-se em noções raciais para elaborar uma tipificação das populações que entrevistou, subdividindo-as em "tribos". Seu objetivo era o de medir o "nível intelectual" dessas pessoas, para, assim, saber quais estariam mais aptas a determinados tipos de trabalho. Apesar de reclamar da interferência de seus intérpretes nas respostas e da necessidade do uso da força para que muitos entrevistados fornecessem dados, em momento algum questionou a fragilidade das informações colhidas ou sua capacidade de fornecerem interpretações fidedignas. Sua conclusão, corroborativa da ação colonizadora, era de que "as tribos de condição intelectual idêntica à das que a Missão Antropológica observou só podem viver e prosperar conservando-se sob a tutela das nações de superior nível mental ou nelas incorporadas".[93]

A diminuta atenção aos "indígenas" do sul pelos intelectuais portugueses que se debruçaram na análise das populações colonizadas em Moçambique também pode ser entendida como resultado do próprio contexto de transformações aceleradas ocasionadas pela implementação da máquina administrativa colonial. A noção de Henri Junod a respeito dos grupos onde havia desenvolvido suas pesquisas, imaginando-os como fadados ao desaparecimento devido as novas interações propiciadas pelos contatos com os meios urbanos

92 Rui M. Pereira, "Raça, Sangue e Robustez: Os Paradigmas da Antropologia Física Colonial Portuguesa", *Caderno de Estudos Africanos,* n.º 7-8 (2005): 225. Para um exemplo da tendência em misturar tipificação dos "usos e costumes indígenas" dentro de perspectivas raciais e culturais, ver: António Augusto Pereira Cabral, *Primeira Exposição Colonial Portuguesa. Porto, 1934. Colónia de Moçambique. Indígenas da Colónia de Moçambique* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique – Publicada pela Comissão encarregada da representação da Colónia, 1934).

93 António Augusto, *Estudos Psicotécnicos: Nível Intelectual de Algumas Tribos de Moçambique* (Lisboa: Ministério das Colónias. Série Antropológica e Etnológica, 1949), 73.

da África do Sul e de Lourenço Marques, transformaram esses sujeitos em não representativos para o saber que pretendia ser desenvolvido.[94] Apenas com o surgimento de um novo contexto político, marcado pelos processos de independência em toda a África e pelos esforços europeus em controlá-los, e de um novo contexto intelectual, onde os trabalhos desenvolvidos pelo Rhodes-Livingstone Institute debruçavam-se sobre o mundo urbano africano em uma perspectiva distinta da existente até então, enxergou-se os "africanos de Lourenço Marques" como um dilema a ser enfrentado.[95]

Outro aspecto da produção da categoria "indígena" e de suas características foi o da relação íntima com a criação de uma compreensão da obrigação moral ao trabalho, de mecanismos de coerção de inserção dessa mão de obra ao trabalho, forçado ou livre, e de uma interpretação desses como naturalmente propensos a vadiagem.[96] Porém, homogeneizar a diversidade encontrada no terreno não foi um processo simples, especialmente quando analisado da perspectiva do dia a dia das instituições coloniais reguladoras da vida social. A precariedade das estruturas físicas no início da empreitada colonial do século XX foi uma importante barreira nesse processo.

94 Harries, *Junod e as Sociedades Africanas*.

95 Utilizo como exemplo primordial dessa virada a obra de António Rita-Ferreira, "Os Africanos de Lourenço Marques". É importante destacar que a transformação de uma antropologia predominantemente física para uma cultural, ou sociocultural, ocorreu ainda nos anos 1950, tendo como grande expoente os trabalhos de Jorge Dias. No entanto, a obra de Jorge Dias, bastante pautada pelos processos de independência em Moçambique que começavam a emergir, e a sua relação com a escola de antropologia do Porto, levaram o seu trabalho etnográfico para o norte de Moçambique, mais especificamente para os denominados macondes. Sobre o Rose Livingstone Institute e a importância de suas pesquisas, ver: Lyn Schumaker, *Africanizing Anthropology: Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa* (Durham & Londres: Duke University Press, 2001). Sobre as ambivalências existentes no trabalho de Jorge Dias, ver: Harry G. West "Inverting the Camel's Hump: Jorge Dias, His Wife, Their Interpreter, and I", in *Significant Others: Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology*, ed. Richard Handler, 51-90 (Madison: University of Wisconsin Press, 2004).

96 O *chibalo* era como se designava o trabalho compelido forçado instituído pelo colonialismo português em Moçambique. Foi comumente utilizado pelos agentes coloniais para angariar rapidamente e de forma barata trabalhadores para obras públicas ou para agentes privados. Sobre a relação entre trabalho forçado e vadiagem no contexto africano, ver: Alexander Keese, "Slow Abolition Within the Colonial Mind: British and French Debates about "Vagrancy", "African Laziness", and Forced Labour in West Central and South Central Africa, 1945-1965", *IRSH,* 59 (2014): 377-407.

Em junho de 1912, por exemplo, o Comissário da Polícia Civil de Lourenço Marques reclamou com o chefe do gabinete do Governo Geral que o seu local de trabalho, e também o de seu adjunto, não eram "providos de luz". Os inconvenientes pela precária infraestrutura eram enormes, especialmente quando havia "necessidade de atender a serviços a altas horas da noite". Terminou por solicitar a instalação de luzes "com urgência possível, por ser de extrema necessidade".[97]

Os intérpretes desse mundo moçambicano, ao selecionarem determinadas ferramentas analíticas disponíveis para pensar o Outro negro/africano, não necessariamente conseguiram encontrar formulações capazes de encaixar suas demandas classificatórias nas pequenas demarcações de mensuração do mundo colonial. No final, ao reduziram uma variedade de possibilidades a duas categorias jurídicas (assimilado ou indígena), as interpretações dos agentes coloniais não foram capazes de traduzir um amplo léxico de combinações variáveis quando confrontadas com a vivência desse Outro dentro do mundo urbano. Esses indivíduos pensados sempre como seres ausentes da cidade, ao se encontrarem vivendo ou transitando por ela, foram entendidos, ao mesmo tempo, como um problema administrativo e epistemológico. Nesse sentido, formas de categorizações do Outro foram desenvolvidas na relação entre processos de expansão e de contatos, formulações de políticas de conquista e dominação, juntando-as com as formas utilizadas para teorizar cientificamente a diferença. Ao invés de questionarem a incapacidade de suas ferramentas, os intérpretes portugueses do mundo colonial constantemente dobraram o cotidiano para que ele coubesse dentro das formulações pré-determinadas de como os indivíduos pensados como substancialmente diferentes deveriam ser constituídos. O resultado concreto desse processo, de esforço dos agentes coloniais em asseverar a dicotomia politicamente construída entre colonizadores e colonizados e, consequentemente, a própria empreitada

97 AHM, Fundo do Governo Geral (doravante GG), Processos, 1908-1914, Caixa 19. Carta do Comissário de Polícia Civil de Lourenço Marques para o Chefe do Gabinete do Governo Geral, 19 de junho de 1912.

colonial, encontrou, na prática, um "problema da vigilância das fronteiras".[98]

Uma miríade de subcategorias que emergiam a partir da intensificação dos contatos, como a dos *semi-assimilados*, dos *destribalizados* ou dos *brancos degenerados*, que não se enquadravam nessas fronteiras rígidas, foram sempre um problema para os teóricos coloniais. Conjuntamente, esforços de pensar as trocas culturais entre colonizadores e colonizados através de um prisma que buscava entender como o "Europeu influi nos indígenas", mas também da "influência do elemento inferior sobre o superior",[99] como os de José Gonçalo de Santa Rita, professor da Escola Superior Colonial nos anos 1930 e 1940, encontraram no campo cotidiano das trocas culturais ocorridas nas ruas de Lourenço Marques um espaço marcado pela incompreensão mútua que provocava uma série de conflitos constantes e reformulações difíceis de serem enquadradas.

As práticas socioculturais dos grupos populacionais do sul de Moçambique passaram por um processo semelhante de homogeneização. Nesse sentido, é fundamental analisar de que maneira as práticas designadas genericamente como batuques foram objetos de um processo de homogeneização e de escrutinização por parte de diferentes agentes da ação colonial portuguesa. Por um lado, esses insistiram em unificar danças e músicas dentro da categoria genérica de batuque. Por outro lado, as necessidades impostas pelas intempéries colonialistas por uma melhor compreensão daqueles que estavam sendo dominados acabaram por produzir respostas coloniais que transitaram entre um destrinchar desse termo atrás de uma apuração mais fidedigna daquilo que era presenciado. Ao mesmo tempo, promoveram uma incorporação dessas práticas na empresa colonial. Este processo foi concebido pelos agentes coloniais portugueses como uma forma de apropriação para uma positivação de um discurso nacionalista português das danças, canções e músicas feitas pelos nativos do sul de Moçambique.

98 Silva, "Fotografando o Mundo Colonial Africano. Moçambique, 1929", 109.
99 José Gonçalo Santa Rita, "O Contato das Raças nas Colónias Portuguesas: Seus Efeitos Políticos e Sociais", in *Congresso do Mundo Português*, vol. XV (Lisboa: 1940), 65.

BATUQUES NEGROS, OUVIDOS E OLHARES BRANCOS

Publicados com o título de *As Explorações Portuguesas em Lourenço Marques. Relatórios da Comissão de Limitação da Fronteira de Lourenço Marques*, os relatórios apresentados por Alfredo Freire de Andrade e José António Matheus Serrano correspondiam as suas anotações e apontamentos a respeito da expedição que realizaram no sul de Moçambique, entre junho e agosto de 1891.[100] Os engenheiros-militares responsáveis pela Comissão tinham como objetivo prioritário a construção de marcos fronteiriços entre Moçambique e o Transvaal – atual África do Sul. Cumpridos os trabalhos de demarcação territorial, a comitiva portuguesa continuou percorrendo o território, passando pelos distritos de Lourenço Marques, Gaza e Inhambane, ocupados, majoritariamente, pelos grupos shangana, tonga e chopi. Nesse momento, a ênfase da expedição foi direcionada para a necessidade de reconhecer a região que se pretendia dominar, tanto fisicamente como socioculturalmente, assim como a possibilidade de estabelecer alianças com as populações locais.

O estabelecimento dessas fronteiras foi um passo importante para o reconhecimento da legitimidade da dominação portuguesa sobre a região frente aos desejos de outros países europeus e suas pretensões colonialistas. A influência inglesa em Lourenço Marques era considerada um fator de risco para as possibilidades de possessão portuguesa. O processo de delimitação fronteiriço, no último quartel do século XIX, foi marcado por conflitos entre as metrópoles colonizadoras que disputavam as regiões que cada qual deveria controlar na África. Para o caso português, os exemplos do Mapa Cor de Rosa, que representou as pretensões lusitanas de controlar territórios africanos da costa atlântica angolana até a costa do Índico moçambicano, assim como a resposta inglesa, por meio de um *Ultimatum*, em 1890, que pôs fim ao desejo de Portugal, são emblemáticos. Ambos podem

100 Alfredo Freire de Andrade e José António Mateus Serrano, *Explorações Portuguesas em Lourenço Marques: Relatórios da Comissão de Limitação da Fronteira de Lourenço Marques* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1894).

ser entendidos como alguns dos principais elementos indicativos da extrema importância da missão comandada por Freire de Andrade e Matheus Serrano com o processo de consolidação da ocupação portuguesa no atual território sul-moçambicano. Infelizmente, a maioria dos trabalhos sobre esse contexto possuem um viés de análise centrado nas questões das relações internacionais entre Portugal e Inglaterra e/ou da política interna portuguesa, deixando de lado questões relacionadas aos contextos africanos.[101]

Os ingleses não eram os únicos que ameaçavam os anseios coloniais lusitanos. As sublevações dos poderes locais à administração portuguesa também puseram em sérios riscos a empresa colonial portuguesa. No sul de Moçambique, o reino de Gaza, fundado pelos ngunis no início do século XIX por meio de movimentos migratórios que subjugaram outros povos da região, tinham em Gungunhana sua grande liderança. Empossado em 1884, Gungunhana teve que enfrentar transformações que acabaram levando a sua deposição e prisão por tropas portuguesas, em 1895.[102]

A insistência de Freire de Andrade e Matheus Serrano de estabelecerem uma aproximação mais contundente com Gungunhana e, ao mesmo tempo, mapear e constituir contatos com as demais chefias locais insatisfeitas com o cenário político criado pelo reino de Gaza, revelam o interesse português pela região, assim como um imbricado jogo de poder. Por um lado, esse cenário desenhava-se como ideal para os militares portugueses conseguirem estabelecer parcerias com grupos insatisfeitos. Por outro lado, as resistências ao poderio português eram maiores, tendo alguns "régulos" negado auxílio as caravanas da expedição ou repudiado vassalagem a Portugal.[103]

Os documentos elaborados pela Comissão apresentam a necessidade imperiosa do estabelecimento de parcerias para sobreviver as intempéries do terreno, a visão racista dos produtores desse *corpus*

101 Nuno Severiano Teixeira, "Política Externa e Política Interna no Portugal de 1890: O Ultimatum Inglês", *Análise Social* XXIII, n.º 98 (1987): 687-719; para uma perspectiva diferente, ver: Maria Emília Madeira Santos, "Ultimatum, Espaços Coloniais e Formações Políticas Africanas", África. *Revista do CEA – USP*, n.º 16 – 17 (1993-1994): 67-99.

102 Gabriela Aparecida dos Santos, *Reino de Gaza: O desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)* (São Paulo: Alameda, 2010).

103 Andrade e Serrano, *Explorações Portuguesas em Lourenço Marques*, 70 e 134.

documental e o crescimento da curiosidade europeia por práticas socio-culturais africanas. Porém, estas são descritas e fotografadas quase como mais um elemento na paisagem. Trabalhadores que acompanhavam a expedição, carregando os equipamentos pelos rios, construindo botes e arriscando suas vidas, em sua grande maioria homens, raramente foram nomeados. Em poucos momentos, a máquina fotográfica dos expedicionários portugueses foi utilizada para capturar eventos como os do dia em que a "noite todos os swasis [que trabalhavam como carregadores para os bôeres] dança[ram] no acampamento".[104]

8. In [Álbum fotográfico n.º 10] Comissão de Delimitação de Fronteiras de Lourenço Marques 1890-91. *Arquivo Científico Tropical. Difital Repository (ACT/DR).* "Suaris [Suazis?] dançando".[105]

A importância das fontes fotográficas na História da África é algo consolidado. O amadurecimento de um arcabouço teórico--metodológico para se trabalhar com essas imagens caminhou conjuntamente com a constatação da carga ideológica do ato de fotografar. É possível perceber uma ênfase na ideia da fotografia como uma escolha baseada na decisão do seu autor, que, por seu turno, está impregnado pela sua própria cultura. Uma parcela significativa da bibliografia apresenta certo ceticismo na capacidade das fotografias produzidas em contextos coloniais de revelarem temas para além daqueles relacionados com a cultura e o racismo

104 Andrade e Serrano, *Explorações Portuguesas em Lourenço Marques*, 26.
105 Consultado em 23 de abril de 2018: https://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5613

dos produtores dessas imagens, especialmente durante a primeira metade do século xx, quando o ato de fotografar estava concentrado em mãos europeias.[106] Mais recentemente, investigações têm buscado sanar uma lacuna existente para o uso das fotografias como fontes e objetos de análises para os contextos coloniais portugueses. Trabalhos que utilizam um vasto corpo imagético de fontes produzidas ao longo de todo o período colonial português, como os publicados na obra organizada por Filipa Lowndes Vicente, indicam para uma pluralidade de abordagens que intentam ir além de uma análise das culturas daqueles produtores dessas fontes, buscando interpretações sobre aqueles que foram fotografados.[107]

O acervo imagético da Comissão Exploratória de 1890 é composto por dois álbuns fotográficos, com um total de oitenta e seis fotografias. Registrar os marcos de delimitação territorial, os cursos dos rios, a fauna e a flora, os acampamentos e as dificuldades enfrentadas durante a expedição ou as ruas da cidade de Inhambane, ponto final da expedição, era uma forma de legitimar e autenticar o poder português na região. Por isso mesmo, do total de imagens, 53% delas (ou 62) são referentes a esses aspectos.[108] Justamente nessas imagens, confrontadas com as descrições que as acompanham, torna-se possível refletir sobre os modos de vida das populações nativas, as formas de relação que estabeleciam entre si e como pensavam a sua relação com os europeus. O encontro da Comissão com Gungunhana, por exemplo, foi bastante tumultuado. Desconfiando do mediador/intérprete, os chefes expedicionários portugueses afirmaram estarem surpresos e indignados com a maneira subserviente empregada pelo representante português junto à corte de Gungunhana, quando o mesmo dirigia a palavra ao poderoso líder de Gaza.[109] Para corroborar a realização desse encontro e promover um

106 David Killingray e Andrew Roberts, "An outline of photograph in Africa to ca. 1940", *History in Africa,* 16 (1989): 197-208; ou Christraud M. Geary "Old Pictures, New Approaches: Researching Historical Photographs", *African Arts,* 24, n.º 4, Special Issue: Historical Photographs of Africa (Oct., 1991): 36-39+98.

107 Filipa Lowndes Vicente, org., *O Império Da Visão: Fotografia No Contexto Colonial Português.* (Lisboa: Edições 70, 2014).

108 Os álbuns completos podem ser vistos em: http://actd.iict.pt/collection/actd:AHUC141 e http://actd.iict.pt/collection/actd:AHUC148, consultados em 13/09/2018.

109 Andrade e Serrano, *Explorações Portuguesas em Lourenço Marques*, 139-145.

diálogo maior entre as duas partes, foram realizadas fotografias de Gungunhana e de algumas de suas esposas.[110]

Deixar ser fotografado possuía mais significados do que o simples posar para uma máquina. Noutra ocasião, o "régulo de Mapanda", por exemplo, "resistiu [...] a deixar-se fotografar" pelos portugueses, com receio de desagradar Gungunhana.[111] Porém, correndo o risco de represálias, o "régulo Novéle" não parece ter se importando em estar em contato com a comissão portuguesa. Achegado do final da expedição, Freire de Andrade estacionou sua caravana por alguns dias nas terras de Novéle, localizadas na região de Malasche, próxima da cidade de Inhambane. Tributário do "régulo Massibi", que havia negado auxílio a campanha portuguesa, Novéle tentou estabelecer uma relação positiva com o expedicionário português.[112] Não à toa essa é a população mais fotografada pela expedição. São sete fotos. Freire de Andrade acabou por elaborar algumas descrições de costumes locais, como a crença no gagão – prática referente a adivinhação – e o hábito de usar o cabelo "rapado em parte, [...] deixando-o quase sempre crescer em linhas longitudinais, geralmente paralelas".[113]

A demonstração de insatisfação de Novéle com as guerras causadas por Gungunhana, assim como sua aproximação da comitiva de Freire de Andrade, demonstram como Novéle compreendia que a presença portuguesa na região poderia ser útil para seu objetivo político de retomar sua independência perdida com a submissão ao reino de Gaza. Como forma de pressionar a adoção por parte dos portugueses de medidas a seu favor, ao mesmo tempo em que narrou e engrandeceu os feitos de sua gente, Novéle enviou, "quase todas as noites", homens e mulheres para cantar e dançar no acampamento da

110 Desconheço pesquisas que tenham atribuído a autoria dessa fotografia de Gungunhana ou dado mais informações sobre essas imagens, usando-as, na maioria das vezes, de forma ilustrativa. As fotografias podem ser vistas em: http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5177; http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5179; http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5176; http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5180, links consultados em 13/09/2018.

111 António Enes, *Relatório apresentado ao governo por António Enes (publicado, pela primeira vez, em 1893),* in *O Africano*, 04 de agosto de 1915. WNA.

112 Andrade e Serrano, *Explorações Portuguesas em Lourenço Marques*, 70-71.

113 Andrade e Serrano, *Explorações Portuguesas em Lourenço Marques*, 70-71. A fotografia dos "Rapazes de Malashe" pode ser vista em: http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5170, consultado em 13/09/2018.

Comissão. Apesar de adjetivar aquilo que via como composto por um som monótono, as apresentações feitas pela "gente de guerra" teriam obrigado Freire de Andrade a esconder o medo que sentiu. O engenheiro-militar, que nos anos subsequentes iria se tornar uma das figuras mais emblemáticas da campanha de ocupação portuguesa naquelas paragens, temeu os guerreiros que chegaram quase a tocá-lo, com o avançar de suas zagaias em punho, a fingirem atacar "os inimigos ausentes".[114] No final de sua estadia em Malasche, a ação de propaganda feita por Novéle parece ter surtido efeito. O líder da Comissão ficou convencido de que ali existia "gente guerreira e boa". Para reforçar o seu posicionamento de parceria com o governo português, Novéle abasteceu os expedicionários com mantimentos, prometeu fornecer pessoal e os acompanhou com "mais de quatrocentos pretos [...] durante hora e meia de caminho [..], com a música cafre".[115]

As duas fotografias feitas dessa espécie de cortejo revelam que os sons daquilo que Freire de Andrade chamou genericamente como "música cafre" foi produzido por um grande tambor e xilofones chamados por aqueles que o tocavam como *timbila* (no singular, *mbila*). Tambores e xilofones compunham o *ngodo* (no plural, *migodo*). Os chefes locais do grupo étnico chopi financiavam essas orquestras, que correspondiam a "um conjunto de canções e instrumentos organizados em uma composição" [116] a ser performada por músicos e dançarinos e que funcionavam, principalmente, como um importante demarcador de pertencimento cultural. Nesse sentido, apesar do relatório apontar em momentos específicos para uma origem regional das populações com as quais o corpo expedicionário português estabeleceu contatos, as fotografias nos permitem ir além e indicar um possível pertencimento étnico de Novéle. É plausível imaginar que o mesmo se considerava chopi, um grupo que vendeu cara a sua independência ao reino de Gaza.

114 Andrade e Serrano, *Explorações Portuguesas em Lourenço Marques*, 72.
115 Andrade e Serrano, *Explorações Portuguesas em Lourenço Marques*, 75.
116 Leroy Vail e Landeg White, "The Development of Forms. The Chopi Migodo", in *Power and the praise poem. Southern African voices in History* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1991): 112. No original: "a set of songs and instrumental pieces arranged into a composition".

9.

10. In [Álbum fotográfico n.º 10] Comissão de Delimitação de Fronteira de Lourenço Marques 1890-1891. ACT/DR. "Batuques em Malasche".[117]

117 Consultado em 23/04/2018: http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5644, http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5645

Disponíveis no Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), as duas fotografias resultantes desse encontro apresentam a legenda “Batuque em Malashe”. As imagens feitas pela Comissão não foram publicadas conjuntamente com o seu relatório. Apenas em 2013, quando o IICT as disponibilizou *online*, foi possível ter acesso as imagens produzidas pela expedição. Apesar do esforço louvável de digitalização de um vasto corpo documental, majoritariamente produzido por órgãos científicos coloniais portugueses, as fotografias do acervo ainda carecem de investigações. O próprio instituto reconhece essa necessidade, informando que não possui a identificação da autoria das fotografias, apenas o nome dos chefes que assinavam as expedições produtoras dessa documentação. Sendo assim, só foi possível descobrir o contexto da elaboração das imagens presentes nos álbuns intitulados pelo IICT como da “Comissão de Delimitação de Fronteira de Lourenço Marques 1890-91” a partir do seu título, dos autores atribuídos as imagens e do cotejamento das mesmas com as descrições elaboradas nos relatórios de Freire de Andrade e Matheus Serrano. Essa pode ser uma justificativa para que as legendas das imagens descrevam essas fotografias como “Batuque em Malashe”, apesar de no relatório nunca terem sido nomeadas dessa maneira.

O descompasso entre o termo usado na legenda e aquele que aparece no relatório que contextualiza a produção da imagem abre pistas para uma reflexão sobre a utilização do termo batuque como definidor das danças, mas, principalmente, das músicas apresentadas por aquelas pessoas delimitadas como indígenas no contexto colonial português do final do século XIX e início do século XX. O processo de nomeação daquilo que era visto produziu linhas distintas. Por um lado, unificou tudo que era visto e ouvido advindo dos corpos, das cordas vocais e dos instrumentos musicais no genérico desígnio de batuque. A generalização das músicas e das danças fez parte da generalização promovida pelo processo de racialização das relações sociais agenciado pelo colonialismo. Ao mesmo tempo, definiram essa forma de agir dançante e musical como algo depreciativo que representava e perpassava a natureza daqueles indivíduos. Por outro lado, a curiosidade dos círculos metropolitanos por aquilo que se considerava exótico nas colônias, somada à necessi-

dade de estabelecer um processo colonial racionalizado que aperfeiçoasse as formas de dominação, produziu descrições pretensamente aguçadas, que buscaram destrinchar as práticas locais sumariamente incorporadas as categorias de nomeação colonial portuguesa pelo emprego da palavra batuque.

É nesse vai e vem de homogeneização racializante das práticas culturais locais, mesclada a um processo de incorporação e diferenciação das mesmas ao projeto colonial português em Moçambique, que os estudos etnográficos portugueses classificaram a música como "o divertimento que mais impressiona o Negro", sendo que um "batuque domina e excita todos os indígenas".[118] O autor dessas palavras continua sua descrição depreciando os praticantes dessas formas de bailar e cantar. Para ele, seria corriqueiro que "homens e mulheres de qualquer idade, e até crianças" abandonassem tudo e fossem para "o mato fora em direção ao lugar" onde estariam ocorrendo os batuques. As "danças estranhas" seriam "quase sempre [...] acompanhadas de cantares pornográficos". Os "batuques" acabariam, "em regra geral, numa embriaguez coletiva".[119]

Unificando uma diversificada gama de sons e de danças, independente das regiões na qual estivessem, dos grupos populacionais com os quais tiveram contato e das práticas musicais e dançantes das pessoas que buscaram descrever, o emprego do termo batuque foi disseminado pelos portugueses. O termo era também associado com uma suposta essência africana e a predileção dos mesmos por "dizeres e [...] trejeitos obscenos".[120] A adjetivação empregada por aqueles que se dedicaram a analisar as formas de expressão locais tendeu em distanciá-las do perímetro urbano, lendo-as por meio de um prisma da erotização dos passos de dança e, geralmente, numa depreciação das habilidades musicais dos praticantes.

Essa forma de enxergar aquelas práticas circulou não apenas em meios intelectuais e acadêmicos metropolitanos. As visões

118 Fernando de Castro Pires Lima, *Contribuição para o Estudo do Folclore de Moçambique* (Porto: Separata da revista de etnografia n.º 14. Museu de Etnografia e História, 1934): 9.

119 Lima, *Contribuição para o Estudo do Folclore de Moçambique*, 9.

120 Lima, *Explorações em Moçambique.* (Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1943 [original de 1918]): 52.

depreciativas sobre o que era convencionalmente chamado de batuques foram expressas também em livros e jornais publicados em Lourenço Marques. Como afirma José dos Santos Rufino, importante figura do meio periódico laurentino do início do século xx, "o fim do batuque [...] não é como pode parecer – dançar: é beber". Sua música, para os ouvidos do português Rufino, era classificada como "simples ruídos" e a "letra [...] quase sempre sem significado".[121] João Albasini, um dos mais importantes representantes de uma pequena elite letrada africana, escreveu em jornais de Lourenço Marques sobre o cotidiano e as políticas coloniais. Muitos de seus artigos adotaram interpretações semelhantes às de Rufino. Uma de suas principais reclamações era a da presença de práticas culturais interpretadas enquanto fora do lugar dentro do mundo urbano. Em 1914, Albasini afirmou que nas cantinas e dependências existentes na Munhuana, subúrbios de Lourenço Marques descrito pelo mesmo como a terra "dos vícios e dos batuques",[122] bastava o "ligeiro esforço de abrir os olhos" para ver que "dançava-se rebolados batuques salientando o posterior, desconjuntando os quadris nuns movimentos eróticos 'de fazer babar um morto'".[123]

O nome e as coisas: uma palavra para muitas práticas

Efetivamente, o que era chamado de batuque por aqueles que não praticavam essas formas de expressão poderia ser muitas coisas. Apesar de designar de forma genérica como "música cafre", aquilo que Freire de Andrade presenciou foi uma orquestra chopi. Para além, parece-me que nas noites que esteve acampado nas terras de Novéle, o engenheiro-militar foi agraciado com duas formas diferentes de apresentação. A primeira delas correspondia a uma repre-

121 José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume X: Raças, usos e costumes indígenas. Fauna Moçambicana*. (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929): VI.

122 *O Africano,* 6 de julho de 1918. WNA.

123 *O Africano,* 13 de maio de 1914. WNA.

sentação dos feitos de guerra, onde, com suas armas em punhos, guerreiros demonstravam sua bravura. A segunda correspondia a um *ngodo,* que poderia corresponder a uma "dança de guerra" ou não. A diversidade englobada no termo batuque não era de todo desconhecida pelos sentidos daqueles de fora dessas práticas. Com olhos e ouvidos treinados numa perspectiva eurocêntrica, aqueles que se dedicaram a produzir materiais capazes de traduzir a pluralidade local para as categorias de nomeação portuguesas provavelmente foram os primeiros a indicarem sinais das dificuldades encontradas nesse processo.

Como venho demonstrando, ao racionalizarem o mundo sociocultural africano dentro das estruturas de pensamento europeu, o processo de modernização na África implementado pela conquista imperial integrou detalhes em unidades homogeneizadoras da diversidade. Baseados nessa forma de ver o mundo, linguistas, etnógrafos e tantos outros, classificaram os africanos em diferentes grupos étnicos, que posicionavam as populações nativas em segmentos populacionais mais ou menos estanques no espaço, tempo e modos de ser.[124] Percebendo as etnias como realidades móveis contextuais, autores como Jean-Loup Amselle e M'Bokolo, defendem a necessidade de abandonar perspectivas essencialistas e ahistóricas sobre o fenômeno da etnicidade. Uma vasta bibliografia sobre o tema, por um lado, pretendeu desconstruir o objeto étnico promovido pelo exercício do poder colonial, que, desconhecendo e negando a história, apressados em classificar, nomear e hierarquizar para estabelecer a distinção e a justificativa da dominação, construíram, promoveram e engessaram as etiquetas étnicas, posteriormente reapropriadas pelas populações africanas. Por outro lado, buscaram contrapor-se a apropriação dos clichês da etnologia colonial capturados pelos Estados independentes africanos para justificar novas formas de dominação no período pós-colonial. Essa guinada para uma historicidade da noção de etnia na África não possui, necessariamente, o intuito de jogar fora a etnia ou os etnomios para estudar a maneira pela qual os sujeitos sociais africanos se organizavam antes da colonização. O questionamento

124 Harries, "The Roots of Ethnicity".

decorre, sobretudo, da defesa de uma ruptura de pensar a África como engessada no tempo ou isolada no espaço. Falar de etnia, portanto, é compreender as sociedades africanas como contextualmente históricas, inter-relacionais, marcadas por cruzamentos e sobreposições políticas, econômicas, sociais e culturais.[125]

Das tentativas de ampliação e acúmulo de informações referentes a aspectos socioculturais das sociedades africanas sul-moçambicanas, agentes da colonização esforçaram-se em conseguir aproximar-se de descrições que fossem capazes de auxiliar o futuro da empreitada colonizadora. A produção bibliográfica realizada por esses homens do cotidiano da dominação é, recorrentemente, justificada como uma necessidade para uma maior eficiência do Estado colonial. Nesse sentido, existiria, pelo menos enquanto objetivo enunciado, uma função prática nesse acúmulo de conhecimento sobre músicas e danças que buscassem fornecer interpretações que auxiliassem no exercício cotidiano administrativo. No entanto, a ciência ocidental como um todo e, mais especificamente, os parâmetros científicos predominantes em Portugal no início do século XX, forneceram ferramentas que unificavam em desígnios iguais aspectos diferentes, revelando um largo desconhecimento do que existia e uma quase incapacidade em abarcar a diversidade. Ao mesmo tempo, revela uma soberba que anuviava a porosidade em que se assentou a empresa colonial portuguesa na região.

O administrador colonial António Augusto Pereira Cabral, o mesmo que já foi citado nesse capítulo, ao compilar um livro sobre as "raças, usos e costumes dos indígenas da província de Moçambique", salientou a hipótese de que a palavra batuque seria "derivada do português batucar, martelar, dar pancadas repetidas", sendo esse o motivo para o seu emprego feito pelos "europeus [a] qualquer dança a que os indígenas se entregam para se divertirem". Porém, como o objetivo do seu livro era o de aperfeiçoar as ferramentas utilizadas pelos futuros funcionários coloniais no trato com as populações locais, o autor advertiu que o emprego do termo era "pouco

125 Jean-Loup Amselle e Elikia M'bokolo, org., *No centro da etnia: Etnias, tribalismo e Estado na África.* (Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017).

correto [...] por ser vocábulo inteiramente estranho" as línguas nativas. Além disso, o autor não deixou de destacar que cada dança e/ou música possuíam seus próprios nomes, variando entre os grupos populacionais, e nem todas constituíam em "divertimento", podendo ser "um preceito ritualista".[126]

A dificuldade de nomear aquilo que era visto e ouvido coadunava-se com o contexto de efetivação da dominação portuguesa no Sul de Moçambique. A partir do último quartel do século XIX, pulularam exercícios de traduções que buscaram familiarizar diferentes aspectos das línguas locais aos ouvidos e as escritas das gramáticas europeias. O pioneirismo desse aprendizado promovido por homens que estiveram naquele terreno, como o missionário e etnógrafo Henri Junod,[127] esteve acompanhado pela formação de instâncias capazes de incentivar os instrumentos intelectuais garantidores da presença portuguesa no ultramar, como o desempenhado pela Sociedade de Geografia de Lisboa, fundada em 1875.[128] Em 1895, por exemplo, com o objetivo de auxiliar as "tropas expedicionárias a Lourenço Marques" que guerreariam contra o reino de Gaza, foi publicado pela Sociedade de Geografia de Lisboa, em parceria com o Ministério da Guerra, um "guia de conversação em português, inglês e landim", com algumas "noções de gramática landim".[129]

Ao longo de toda a primeira metade do século XX foi possível localizar outros exemplos desse tipo de publicação, muitas delas voltadas para setores específicos que se relacionavam com as populações nativas. O enfermeiro do Corpo de Saúde de Moçambique, Guidione de Vasconcelos Matsinhe, publicou um livro com frases relacionadas ao ambiente das consultas e tratamentos médicos ocidentais. Seu objetivo era o de auxiliar os profissionais de saúde que trabalha-

126 António Augusto Pereira Cabral, *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1925), 40.

127 Henri Junod dedicou boa parte de sua vida acadêmica na construção de livros capazes de traduzir a oralidade nativa dos grupos ao qual estudou em elementos gramaticais, ver: Ch. W. Chatelain e Henri A. Junod, *A Pocket Dictionary, Thonga (Shangaan) – English; English–Thonga (Shangaan), Proceeded By Na Elementary Grammar* (Lausanne: G. Bridel, 1909).

128 Ângela Guimarães, *Uma Corrente do Colonialismo Português* (Lisboa: Livros Horizonte, 1984).

129 Alberto Carlos de Paiva Raposo, *Noções de Gramática Landina. Breve Guia de Conversação em Português, Inglês E Landim* (Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, 1895).

vam com as populações do sul de Moçambique falantes das línguas ronga, shangana e xitsua.[130] Outro que fez algo próximo disso foi o padre António Lourenço Farinha, missionário português que publicou o livro *Elementos de Gramática Landim (shironga). Dialeto indígena de Lourenço Marques*. O autor, na parte final do livro, dedicou espaço a uma série de pequenas frases exemplificadoras de diálogos possíveis entre falantes da língua portuguesa e nativas. Ironicamente, esses diálogos imaginados não voltaram muita atenção para o exercício da conversão das almas africanas ao catolicismo. As frases, na sua maioria imperativos voltados para tarefas domésticas, estavam relacionadas ao dia-a-dia da exploração da mão de obra local.[131]

Os dicionários também foram importantes ferramentas do processo de colonização e exploração da mão de obra local.[132] Incapaz de definir com a mesma precisão apresentada pelas formas locais de nomeação daquilo que se praticava, aqueles que se dedicaram a traduzir a multiplicidade das danças e músicas nativas para o ambiente familiar de nomeação do colonizador português terminaram por condensar a complexidade daquelas práticas em poucos termos do léxico da língua portuguesa. No *Dicionário português-cafre-tetense*, produzido pelo padre Victor José Courtois, de 1900, o mesmo buscou traduzir para a forma escrita a oralidade de povos da região do vale do rio Zambeze, no centro de Moçambique. Nele, as palavras dança, música e batuque aparecem correlacionadas com uma grande variedade de termos empregados para designar aquelas formas. A palavra batuque, em português, por exemplo, poderia ser traduzida como "t'unga; – de dançar, ng'oma; mbondo; chiwere; nkuwiri; tsengua; chinkufu; murumbi; kuendje; – de guerra, mbiriwiri; chin-

130 Guidione de Vasconcelos Matsinhe, *O Auxiliar do Médico e do Enfermeiro. Vocabulário das Línguas Ronga, Shangaan E Xitsua* (Lourenço Marques: Minerva Comercial, 1946).

131 Padre António Lourenço Farinha, *Elementos de Gramática Landina (Shironga). Dialeto Indígena de Lourenço Marques.* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1946).

132 Esse é um processo que ocorre desde a construção das redes de comércio de escravos e produtos no Mundo Atlântico. Porém, no contexto dos impérios europeus na África, no século XIX, ganha um novo significado. Sobre a importância da definição de uma língua escrita que fosse comum a maioria das populações nativas da região geográfica aqui analisada e os diferentes processos de colonização, ver: Patrick Harries. *Junod e as Sociedades Africanas.*

dzete; dzache".[133] "Ng'oma" e "t'unga" aparecem não apenas como traduções de "batuque". A primeira poderia também ser empregada como os verbos "dançar" ou "batucar". A segunda, de acordo com o dicionário, poderia ter o significado de "dança" ou "música", num sentido mais abrangente.[134]

As semelhanças, encontradas aqui ou acolá, inclusive no que diz respeito a palavras usadas por práticas culturais de matrizes africanas no Brasil, podem ser explicadas pela disseminação do tronco linguístico bantu por praticamente toda a região que hoje corresponde ao Estado moçambicano. No entanto, isso não quer dizer que sejam exatamente a mesma coisa. Em contextos específicos, essas palavras e os fenômenos que elas descrevem ganhavam significados distintos.

Para as regiões dos distritos do sul de Moçambique (Gaza, Lourenço Marques e Inhambane), a obra *Dicionários shironga--português e português-shironga. Precedidos de uns breves elementos de gramática do dialeto Shironga, falado pelos indígenas de Lourenço Marques*, coordenado por E. Torre do Vale, é uma das mais completas para as primeiras décadas do século xx. Publicado em 1906, o autor dedicou sua obra à "necessidade de se produzir um dicionário onde os portugueses pudessem aprender o dialeto indígena, e outro onde os indígenas pudessem aprender a nossa língua".[135] Diferentemente de António Augusto Pereira Cabral, que pressupõe que o termo batuque havia sido empregado pelos europeus quase que pela ausência de um termo específico nas línguas nativas para o ato de bater em algo, o dicionário de E. Torre do Vale apresenta a existência do verbo gongondya, que significaria "bater à porta; bater num tambor; bater repetidas vezes". Segundo o seu dicionário, a palavra portuguesa batuque poderia ser traduzida como "nkino" ou "nthlango", sendo a primeira referente a "dança; batuque" e a segunda à "dança;

133 Victor José Courtois. *Dicionário Português-Cafre-Tetense Ou Idioma Falado No Distrito De Tete E Na Vasta Região Do Zambeze Inferior* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1900), 71.

134 Courtois. *Dicionário Português-Cafre-Tetense Ou Idioma Falado No Distrito De Tete E Na Vasta Região Do Zambeze Inferior*, 132 e 324.

135 E. Torre Valle, *Dicionários Shironga-Português e Português-Shironga. Precedidos de uns Breves Elementos de Gramática do Dialeto Shironga, falado pelos Indígenas de Lourenço Marques.* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1906).

brinquedo; divertimento; espetáculo; jogo". Ambas as palavras (*nkino* e *nthlango*), mais a palavra "*ngoma*", também foram empregadas pelo autor como sinônimos de dança. *Ngoma*, por sua vez, seria algo maior do que dança, pois poderia ser considerado como termo referente a "tambor" ou "ritual da circuncisão". Ao leitor, junto dessas palavras do universo dos chamados batuques, era indicado que deveria procurar os significados das palavras "Bunanga; Mutimba; *Shindekandeka*; Shiwombelo; Mutshongolo; *Gila*; *Sabela*; Nhlawo". Essas, por sua vez, ampliavam o mundo que insistentemente o léxico português demarcava de maneira restrita por meio da expressão batuque. Afinal, Bunanga seria uma dança específica referenciada como uma "fanfarra de cornos". *Shindekandeka* seria uma dança praticada apenas por mulheres. Mutshongolo é apresentada como uma "dança indígena, importada do norte", enquanto que *Gila* e *Sabela* formariam importantes práticas referentes às lógicas de poder nativas, sendo a primeira apresentada para descrever "proezas guerreiras" e a segunda "quando se coroa um régulo".[136]

A dificuldade em transcrever essas realidades múltiplas, acrescida de características específicas da dominação colonial, muitas vezes promoveu um processo de folclorização das práticas socioculturais nativas. Fernando de Castro Pires de Lima esforçou-se em aglutinar a pluralidade existente numa categoria genérica denominada como "folclore moçambicano". Para isso usou como base os relatos de funcionários da Companhia de Moçambique, localizada na Zambézia, centro de Moçambique, e observações que pode fazer por conta dos "indígenas" trazidos pela Companhia para a Exposição Colonial Portuguesa, ocorrida no Porto, em 1934. Segundo Lima, era "preciso estudar muito a sério os hábitos e os costumes do Negro para que o Branco o possa melhor compreender".[137] Nunca tendo pisado em solo moçambicano, produziu uma descrição dos instrumentos mais comuns naquele território:

136 Valle, *Dicionários Shironga-Português e Português-Shironga,* 59, 68, 110, 115, 117, 120, 125, 141, 149, 196 e 215.

137 Lima, *Contribuição para o Estudo do Folclore de Moçambique*,.6.

> Um instrumento musical muito usado é *Mbira,* que é uma espécie de caixa aberta dum lado, tendo fixas num tampo umas varinhas de ferro de vários tamanhos e seguras por arames. Também usam o *Chindongane,* que é formado por uma varinha de bambu encurvada por meio de um fio de latão, ligado às extremidades; a *Nhanga,* construída por pequenos segmentos de cana de vários tamanhos, que são soprados alternadamente; a *Maranja*, que é uma flauta de cana; o *Dindua*, que é formado por um arco maior que o *Chindogare,* retesado também por um fio de latão em que está presa uma cabaça e que serve de caixa de ressonância. Ainda possuem a *Mpuita,* que é um instrumento composto de um cilindro de folha ou ferro, e o *Ntuco* que é feito de um corno, no qual fazem um orifício perto da ponta. No entanto, o grande instrumento é a *Marimba.*[138]

Formas semelhantes desses instrumentos foram descritas por outros autores. Porém, foram usados diferentes nomes para designá-los. Parece-me plausível supor que esses eram instrumentos disseminados por toda a região do atual Moçambique, assim como por alguns de seus territórios vizinhos, e que ganhavam nomes distintos para cada grupo populacional que os utilizava. O que Fernando de Lima descreveu pelo nome de *ntuco*, por exemplo, é muito parecido com o que Henri Junod designou como *xipalapala*, que seria "a trompa oficial das convocações [...] com que se reúnem os súditos na capital".[139] Semelhantemente, Eduardo do Couto Lupi, militar que atuou na repressão aos sultanatos resistentes à presença portuguesa no norte de Moçambique, afirmou que os macuas possuíam algo análogo, chamado de "*palapata*, corno de antílope, com um furo lateral que serve de corneta".[140]

Para o caso das danças, também eram empregados nomes variados, apesar de possuírem características, tanto performáticas como em seus significados, bastante parecidas. As designadas pelos portugueses

138 Lima, *Contribuição para o Estudo do Folclore de Moçambique,*10.

139 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu, 334.*

140 Eduardo do Couto Lupi, *Breve Memória sobre uma das Capitanias-Mores do Distrito de Moçambique. Capitão-Mor d'Angoche desde 4 de Julho de 1903 a 5 de Dezembro de 1905.* (Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial, 1907), 108.

de maneira genérica e, ao mesmo tempo, homogeneizante, como "danças de guerra" foram as que mais mexeram com os sentidos coloniais. Talvez pelo caráter intimidador que as mesmas provocavam, sendo apresentadas em contextos específicos, aqueles contemporâneos do processo de colonização que dedicaram suas narrativas ou estudos para as danças nativas voltaram sua atenção com frequência para elas. Novamente, Henri Junod pode servir como exemplo. O mesmo descreveu a *kugila* ou *kugiya*, que seria corriqueiramente feita pelos povos localizados ao sul do rio Save, como um "simulacro de atos de valentia praticados pelos soldados que mataram inimigos nos campos de batalha".[141] Outros, como António Cabral, afirmam que essas seriam designadas como *msongola* ou *gila* e originárias dos zulus sul-africanos. Sendo consideradas danças importantes para demonstrar o poderio dos chefes locais, "os indígenas vestem-se a capricho" e se apresentavam para "qualquer chefe indígena ou de alguma autoridade", onde os homens interpretavam os combates usando suas armas em punhos e as mulheres participavam cantando as façanhas encenadas.[142]

Todas essas formas supostamente típicas daquelas populações que eram conhecidas na época como os barongas não são muito distintas das feitas pelos carregadores das caravanas bôeres durante a expedição portuguesa de 1891 ou pela "gente do régulo Novéle", pertencentes ao grupo chopi. Conforme afirma António Cabral, as danças chopi recebiam o nome de *lifolo*. Acompanhadas pela *timbila*, os praticantes enfeitavam-se da mesma maneira que na *msongola*, cantando e dançando "batendo os escudos no chão" e realizando "uma série de saltos e gestos simulando combater um inimigo".[143]

Seria possível realizar vastas análises para cada uma dessas expressões musicais e dançantes, praticadas pelos variados grupos populacionais existentes naquele período de consolidação da pre-

141 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu,* 364.

142 António Augusto Pereira Cabral, *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1925), 40. O autor também descreve essa dança em António Augusto Pereira Cabral, *Raças, usos e costumes dos indígenas do Distrito de Inhambane* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1910), 28-36.

143 Cabral, *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique*, 41. O autor ainda afirma ter presenciado a shivunvuri, na região de Tete, centro de Moçambique. Segundo ele, essa seria "uma imitação do chigombela".

sença colonial portuguesa no sul de Moçambique, incluindo sua complexidade e importância quando presentes em distintas cerimônias, como em guerras, casamentos, nascimentos, falecimentos. Investigar os diferentes tipos de danças e de instrumentos musicais empregados nessas práticas, como os variadíssimos tambores existentes ao longo de todo o território moçambicano, os diversificados tamanhos das *timbila* tocados pelos chopi e tantos outros instrumentos, não é o cerne da questão desse capítulo.

No contexto de dominação colonial do sul de Moçambique, entre 1890 e 1940, uma audiência composta majoritariamente por europeus/brancos, mas também pela pequena elite letrada africana, buscou classificar e descrever de uma determinada maneira – ou seja, a partir das classificações formuladas a partir de seus ouvidos e olhos treinados dentro de um corpo sensorial específico de apreciação performática –, as danças e músicas de grupos como os chopi ou os shangana. Essa maneira específica de esmiuçar os corpos e sons das populações africanas do sul de Moçambique, promovida pelos sentidos eurocentrados daqueles que esforçaram em descrever suas práticas dançantes e musicais, interpretaram de forma pejorativa e racista essas formas de expressão e comunicação. Os intérpretes portugueses, ainda que percebessem a diversidade e complexidade local, insistiram em caracterizar de forma depreciativa os sons e movimentos corpóreos africanos. De forma semelhante ao que foi feito a respeito da multiplicidade de identidades, experiências e formas organizacionais político-sociais dos africanos dentro de taxações jurídicas aglutinadoras da heterogeneidade nos desígnios reducionistas de assimilados ou indígenas, ou de padronizações étnicas estanques, existiu um esforço português de homogeneização de variadas práticas musicais e dançantes do sul de Moçambique que convergiu para denominações específicas. No exercício da empresa colonial, a pluralidade dessas práticas passou por um processo de tentativa de apagamento que pode ser percebido pelo emprego homogeneizante e genérico do termo batuque para as descrever e do peso depreciativo que o léxico trazia consigo naquele contexto.

CAPÍTULO 3

Cosmopolitismo enevoado e a criação de uma civilização das necessidades

COSMOPOLITISMO ENEVOADO

No terceiro volume dos *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique* foi dedicada atenção especial ao que seus produtores entendiam por ser uma característica ímpar de Lourenço Marques: o seu cosmopolitismo. Com o desejo de descrever os diferentes aspectos da cidade, dando uma fisionomia a mesma, o militar tenente Mário Costa, autor dos textos introdutórios dos álbuns, enfocou a existência de "26 nacionalidades" dentro dos "seus nove mil habitantes europeus". Isso não seria um motivo de preocupação em relação a uma possível perda de controle português na região. Afinal, a população de origem lusitana seria "três vezes o número total dos habitantes europeus das outras nacionalidades". Em conjunto a esse, aparentemente, elevado número de semblantes do velho continente, somavam-se um "notável [...] número de indivíduos asiáticos, próximo de 3.000, e, naturalmente, maior que todos, o número de indígenas". O cosmopolitismo evocado renegava essa heterogeneidade. Naquele ano de 1929, a cidade era apresentada como "moderna, cidade de África que procura não sentir a África".[1]

Como apresentado nos capítulos anteriores, houve uma insistência daqueles que tentaram retratar o mundo urbano laurentino, com seus espaços e, sobretudo, habitantes, enquanto um "canto da Europa

1 José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique. Volume III: Lourenço Marques – Aspectos da Cidade, Vida Comercial, Praia da Polana, Etc.* (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), III.

na África", excluindo a maioria dos seus moradores de uma possibilidade de existir naquele local.[2] Esse ofuscamento de complexos e conflitantes contatos de pessoas com diferentes formas de lidar e conhecer o mundo no espaço urbano de Lourenço Marques esteve relacionado com a noção de que o cosmopolitismo daquele ambiente ocorria somente por causa de uma presença plural de habitantes de distintas nações europeias. A produção imaginária da fisionomia da cidade enquanto um local ímpar no continente africano e, consequentemente, cosmopolita da maneira que buscava-se valorizar, excluía o espaço urbano ocupado por "asiáticos" e, sobretudo, por aqueles classificados pela categorização colonial portuguesa como indígenas.

Diferentes estudos têm demonstrado como, principalmente após a década de 1910, a implementação de sucessivos regulamentos cercearam a mobilidade africana ao produzir uma concepção desses como indígenas e que moravam ou estavam em Lourenço Marques fundamentalmente enquanto mão de obra a ser explorada. Por isso, seus espaços de intervenção naquela realidade seriam espaços bastante delimitados de atuação e interação dentro do perímetro urbano.[3] No entanto, as constantes renovações das condições jurídicas das questões coloniais, sobretudo quando relacionadas às políticas que visavam estabelecer um controle cada vez mais rígido sobre as

2 José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume I: Lourenço Marques, panoramas da cidade* (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), V.

3 Jeanne Marie Penvenne, "'Here everyone walked with fear': the Mozambique labor system and the workers of Lourenço Marques, 1945-1962", in *Struggle for the city: migrant labor, capital, and the state in urban Africa*, org., Frederick Cooper, 131-166 (Berkeley: Sage, 1983); Jeanne Marie Penvenne, *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1993); Jeanne Marie Penvenne, *African workers and colonial racism. Mozambican strategies and struggles in Lourenço Marques, 1877-1962* (Portsmouth: Heinemann, 1995); Valdemir Zamparoni, *De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique.* (Salvador: EDUFBA: CEAO, 2007); Nuno Domingos, *Futebol e colonialismo: corpo e cultura popular em Moçambique* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012); Carlos Serra, dir., *História de Moçambique – Volume I. Parte I – Primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores, 200/300-1885. Parte II – Agressão imperialista, 1886-1930* (Maputo: Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000). Também é possível perceber semelhanças nesse processo em outros espaços urbanos existentes na África dominada pelo colonialismo português. Como exemplo, ver: Andrea Marzano, "Nem todas as batalhas eram de flores: cotidiano, lazer e conflitos sociais em Luanda". in *Esporte e lazer na África: novos olhares,* org., Augusto Nascimento, Marcelo Bittencourt, Nuno Domingos, Victor Andrade de Melo, 13-36 (Rio de Janeiro: 7Letras, 2013).

populações nativas, demonstram como um enfoque de análise no esforço legislativo colonial não necessariamente nos ajuda a compreender as experiências cotidianas de homens e mulheres que batucaram nas cantinas e quintais de Lourenço Marques ou de outros que se sentiram incomodados com aqueles sons. Exemplo da dificuldade de se acompanhar todos os decretos e portarias que foram implementados em Moçambique, ao longo das primeiras décadas do século xx, vinculando-os as transformações que teriam ou não afetado as ordens das interações de sociabilidade, pode ser percebido através das páginas d'*O Africano* e do seu sucessor *O Brado Africano*. A campanha maciça promovida por ambos os jornais contra as portarias que estipulavam a categoria de assimilado, primeiramente publicada em 1917 e com diversas emendas nos anos subsequentes, teve um movimento pendular de crítica ferrenha ao Estado e felicitação por supostos cancelamentos de sua aplicação.[4]

Como insistem Frederick Cooper e Ann L. Stoler, existiu uma tensão global permanente "entre o que o colonialismo era e o que regimes coloniais fizeram, entre o fato de legislar, e suas consequências econômicas e sociais".[5] Os projetos coloniais não foram sempre bem-sucedidos ou já nasceram prontos, em conjunto com as próprias ações coloniais. A colonização como um processo de dominação procede na dinâmica do estabelecimento de complexos contatos entre pessoas de origens distintas marcado por um tom de conflitualidade entre a exigência de costumes entendidos como civilizados e a adoção de diferentes modos comportamentais de ocupação dos espaços, sobretudo em espaços urbanos como Lourenço Marques.

4 Como alguns exemplos dessas idas e vindas, ver as edições d'*O Africano* de 24 de janeiro de 1917, 27 de janeiro de 1917, 14 de abril de 1917, 19 de setembro de 1917, 20 de julho de 1918; e d'*O Brado Africano* de 04 de janeiro de 1919, 24 de abril de 1920, 28 de agosto de 1920, 26 de fevereiro de 1921, 07 de maio de 1921 e 03 de setembro de 1921. WNA. Ver, também: AHM, GG, Cx. 108.

5 Frederick Cooper e Ann L. Stoler, "Introduction. Tensions Of Empire: Colonial Control And Visions Of Rule", *American Ethnologist,* v. 16, n.º 4 (Nov., 1989): 609-621. No original: "the overarching tension was between what colonialism was and what colonial regimes did, between the fact of rule and its economic and social consequences", 616. Nessa perspectiva, ver também o esforço de análise existente no "Capítulo III: Projetos em disputa num projeto de Estado" de Fernanda Thomaz, "Os 'Filhos da Terra': Discurso e Resistência nas Relações Coloniais no Sul de Moçambique (1890-1930)" (Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008).

Defender uma cidade cosmopolita enquanto local de encontro de muitos tipos europeus seria posicionar-se em prol de uma realidade citadina por ser construída enquanto europeia, moderna e, principalmente, civilizada. A emersão de novos gostos e aspirações de consumo, visível no anunciar das diferentes novidades em destaque dos classificados dos jornais, assim como os novos hábitos que eram apregoados através da participação nos eventos culturais de entretenimento que pululavam os ritmos de lazer da cidade, serão analisados aqui como um processo histórico de intervenção urbana com o objetivo de construir Lourenço Marques como exemplo propagador do projeto civilizacional colonial português na região.

A construção dos aparatos legais e administrativos de exploração da mão de obra africana como um todo foram produzidas na medida em que o próprio poder colonial consolidou-se no sul moçambicano. A virada para a África ocorrida no século XIX correspondeu a uma rápida percepção da necessidade de criação de mecanismos de coerção ao trabalho para o sucesso do império português, sendo a exploração da mão de obra local entendida como "fundamental necessidade" e "instrumento principal" da formação imperial lusitana. A noção de obrigatoriedade do trabalho nativo como aspecto fulcral da questão do trabalho forçado no interior do império colonial português indica a associação inseparável entre retórica civilizadora, a produção legislativa sobre o trabalho africano e a formulação das políticas do indigenato. Como apontam Miguel Bandeira Jerónimo e José Pedro Monteiro, a "legalização do trabalho forçado foi continuadamente legitimada por via do argumentário da 'missão civilizadora'". Outro ponto fundamental apresentado pelos autores para a atuação da legalização do trabalho forçado e sua legitimação por meio de uma retórica civilizadora foi o processo de racialização do mundo colonial, colocado em prática pelas "linguagens e [...] mecanismos institucionais de diferenciação, classificação e administração das populações coloniais, e de engenharia social da diferença nos espaços coloniais".[6]

6 Miguel Bandeira Jerónimo e José Pedro Monteiro, "Das 'dificuldades de levar os Indígenas a trabalhar': o 'sistema' de trabalho nativo no Império Colonial Português", in *O Império Colonial em Questão (sécs. XIX-XX): Poderes, Saberes e Instituições*, org. Miguel Bandeira Jerónimo, 159-196 (Lisboa: Edições 70, 2012), 191.

Nesse sentido, os esforços das autoridades coloniais portugueses com o fim do sistema escravista de exploração da mão de obra africana combinaram formar coercitivas diretas e indiretas de empurrar os africanos para o mercado de trabalho.[7] Criação de impostos, como o imposto da palhota, ou o manejamento de recursos agrícolas e do acesso a terras produtivas talvez sejam as formas coercitivas indiretas mais estudadas pela bibliografia.[8] Nesse capítulo, pretendo analisar formas mais silenciosas de coerção que estabeleceram relações entre a racialização do espaço colonial, variadas noções sobre lazer e incentivos aos bens de consumo como formas de promover a exploração da mão de obra africana.

No mundo urbano colonial laurentino, os espaços de sociabilidade e lazer surgiram na medida em que a cidade foi se consolidando como centro do poder colonial português no sul de Moçambique. Como uma bruma que apenas torna visível esses processos quando chegamos perto dos objetos, um olhar analítico reduzido de escala de análise poderá dispersar a névoa que buscou encobrir a não linearidade existente na construção de uma cidade que, para os anseios coloniais portugueses e de grupos sociais defensores do mesmo, desejava não estar localizada no continente africano. Foi com o contributo de uma pluralidade promovida pelas negociações entre diferentes, marcada por repressões e formas de exploração da mão de obra africana, especialmente aquela classificada como indígena, que se construiu uma urbanidade caleidoscópica conflitiva com as categorizações homogeneizadora e reducionista que reforçavam, ao mesmo tempo em que justificavam, os esforços em expulsar os "batuques" de Lourenço Marques.

7 Frederick Cooper, "Trabalhadores Africanos e Projetos Imperiais", in *Histórias de África. Capitalismo, Modernidade e Globalização,* 263-306 (Lisboa: Edições 70, 2016).

8 Cito alguns exemplos como parâmetro de avaliação da amplitude da abordagem bibliografia sobre esses temas: Valdemir Zamparoni, "Da Escravatura ao Trabalho Forçado: Teorias e Práticas", *Africana Studia,* n.º 7, (2004): 299-325; Maciel Santos, "Trabalho forçado na época colonial – um padrão a partir do caso português?", *Hendu,* 4(1), (2014): 9-21; Philip Havik, "Estradas sem fim: o trabalho forçado e a 'política indígena' na Guiné (1915-1945)", in *Trabalho forçado africano – experiências coloniais comparadas*, coord. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 229-247 (Porto: Campo das Letras, 2006); Augusto Nascimento, "Escravatura, trabalho forçado e contrato em S. Tomé e Príncipe nos séculos XIX e XX: sujeição e ética laboral", *Africana Studia,* n.º 7 (2004): 183-217.

ESPAÇOS DE LAZER E A CRIAÇÃO DE UMA CIVILIZAÇÃO DAS NECESSIDADES

O aproveitamento do tempo do não-trabalho para o lazer dos habitantes de Lourenço Marques, por meio da construção de espaços destinados exclusivamente para essa finalidade, era um tema recorrentemente abordado pela imprensa da cidade. Ao longo das primeiras décadas do século xx, a construção de uma cidade segregada sócio-racialmente a partir da consolidação do projeto de uma "cidade de cimento", destinada majoritariamente a população branca de origem europeia, e de uma "cidade de caniço", ocupada pela população de origem africana marginalizada pelo colonialismo português, pôde ser sentida na elaboração de espaços destinados exclusivamente as práticas de lazer.[9] O desejo por uma separação explícita destes locais com destinações específicas para o divertimento que simbolizavam o progresso civilizacional europeu e uma disputa sobre qual maneira de se divertir deveria ser permitida dentro daquele espaço citadino colonial, contrastam significativamente com o imbricamento entre espaços de trabalho, moradia e lazer construídos na medida em que o colonialismo português processava medidas de segregações sociorraciais na cidade.

Brito Camacho, Alto Comissário da República em Moçambique entre 1921 e 1923, importante figura na concepção da ação colonial portuguesa na África, afirmou ser a preguiça "nos brancos uma qualidade do indivíduo, e nos pretos [...] um predicado da raça".[10] Seguindo uma linha racista de raciocínio, o político militar português entendia que as necessidades humanas se tornavam "mais complexas e variadas quanto mais alto [fosse] o nível mental" dos grupos raciais. Portanto, para Camacho, as "necessidades dos negros" seriam ínfimas, pois com qualquer "trapo lhes serve para cobrirem as vergonhas naturais [...]. Não usam chapéu nem usam

9 Zamparoni, "Entre 'Narros" e 'Mulungos'"; Rocha, *Associativismo e nativismo em Moçambique*; Domingos, *Futebol e colonialismo.*

10 Brito Camacho, "A Preguiça Indígena. Do Livro 'Moçambique – Problemas Coloniais' – 1926", *Antologia colonial portuguesa. Volume I: Política e administração* (Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1946), 191.

(sic) calçado". Continuando com sua postura racista, Camacho entendia que a diversão "dos negros" se resumiria aos "batuques, que são espetáculos públicos e gratuitos, remunerados com a alimentação os que se fazem em honra dum branco". No entanto, o mesmo entendia como incorreto o atributo da preguiça como uma "relutância ou incapacidade de trabalhar".[11] A ideia de uma ausência de "necessidades dos negros" estaria no cerne da falta de um suposto desejo em trabalhar, ou, melhor dizendo, de vender a sua força de trabalho no mercado capitalista assalariado especificamente intentado pelo colonialismo português. Sendo assim, civilizar nada mais seria do que "criar necessidades, propiciando ao mesmo tempo os meios de as satisfazer". Criando "ao preto [...] hábitos", principalmente o de "comer e beber do melhor" e sendo servido em "pratos ou em garrafas", estar-se-ia produzindo a obrigação do mesmo de "trabalhar mais do que trabalha, preferindo ao gozo de não fazer nada o gozo maior de satisfazer suas necessidades e apetites".[12] Ou seja, segundo o pensamento propagado por Brito Camacho, o tempo do não-trabalho e, principalmente, o do lazer, não existiria para a maioria esmagadora da população de Lourenço Marques. No pensamento racista propalado esse seria o seu tempo natural. A criação de necessidades, que deveriam ser satisfeitas através da entrada numa lógica de consumo monetário obtido por meio da venda da força de trabalho propiciado pela ação civilizadora colonial, cunharia as possibilidades de ruptura do suposto estado de inércia intrínseco as pessoas colonizadas.

De maneira semelhante, alguns anos antes de Brito Camacho, um editorial publicado pelo *O Africano* atribuía a "satisfação das necessidades adquiridas o principal motivo que leva o homem a trabalhar", sendo "o desenvolvimento de necessidades na vida do indígena [...] o meio mais de harmonia com a nossa missão civilizadora e mais decisivo para o obrigar ao trabalho". Mesmo entendendo que as cantinas seriam um desserviço nesse processo, pois só estariam interessadas na "exploração do preto embriagado", a ativa

11 Brito Camacho, "A Preguiça Indígena", 192.
12 Brito Camacho, "A Preguiça Indígena", 193-194.

ação do comércio com uma "propaganda para a introdução no consumo do indígena de melhores e novos artigos úteis" estaria tendo, na interpretação do autor do artigo, resultados positivos.[13] Exemplos de anúncios e classificados publicados pelo *O Africano* durante a sua existência (1908-1919) e pelo jornal *O Brado* Africano, entre 1918 e 1940, revelam formas complexas de apropriações do projeto intervencionista colonial português enquanto capaz de mimosear a civilização aos rincões africanos, especialmente por uma parcela da população nativa que atuou incisivamente como crítica das reais capacidades de concretização desse projeto. Ao mesmo tempo, esses anúncios são representativos de como o processo de criação de necessidades, sobretudo materiais, interferiram na transformação de hábitos e costumes do dia a dia citadino de maneira transversal na totalidade dos diferentes habitantes de Lourenço Marques.

A atribuição de adjetivos que vinculavam a compra ou a utilização de serviços e produtos ofertados a uma vida moderna e urbana representou um aspecto importante para o projeto civilizacional colonial europeu. Como explica Anne McClintock, a partir da segunda metade do século XIX, "a mercadoria tinha assumido seu lugar privilegiado não só como forma fundamental da nova economia industrial, mas também como forma fundamental de um novo sistema cultural de representação do valor social". Em sua análise, a autora demonstra a importância do *marketing* para a propagação do ideário do racismo científico para além dos diminutos grupos letrados que o produziam ou consumiam. É na propaganda dos serviços oferecidos em uma urbe moderna ou dos produtos industrializados que passaram a ocupar lugar de destaque nas vidas cotidianas no princípio do século XX, que "o eixo da posse se desloca para o eixo do espetáculo. A principal contribuição da propaganda para a cultura da modernidade foi a descoberta de que, manipulando o espaço semiótico em torno da mercadoria, o inconsciente de um espaço público também podia ser manipulado".[14]

13 *O Africano,* 27 de setembro de 1913. WNA.
14 Anne Mcclintock, *Couro Imperial: Raça, Gênero E Sexualidade No Embate Colonial.* (Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010), 308 e 315.

A "empresa de panificação Arthur & Pinho, C.", por exemplo, foi uma das muitas que buscou convencer seus clientes a frequentar e adquirir seus produtos através das páginas d'*O Africano*. Localizada na Avenida da República, importante via central da cidade, a panificação convocou os laurentinos, em 1912, a comer seus pães de "primeira qualidade", que só atingiam esses elevados níveis por ser aquela uma das "únicas padarias montadas segundo os preceitos modernos".[15] Noutras ocasiões, foi mais explícito o estabelecimento de uma relação entre a Europa, enquanto símbolo de avanço civilizacional, e a África, como símbolo de atraso que deveria ser combatido. Aparentemente com pressa para conseguir se inserir no mercado de trabalho local, uma senhora, em agosto de 1917, dizia-se não se importar em ir para nenhum dos distritos da província e, para corroborar a qualidade de seus serviços, usou como referência sua procedência europeia.[16] Provavelmente, essa postura de deixar explícita sua origem foi uma resposta a anúncios como o de abril de 1917. Sob o título de "criada branca", o anunciante dizia precisar "com urgência, [de] uma criada que conheça dos arranjos de casa de família e sirva em especial para fazer companhia a uma senhora".[17]

A ampla circulação dos periódicos *O Africano* e *O Brado Africano*, e a sua longevidade, são um demonstrativo de sua popularidade. Uma empreitada como essa teve seus custos econômicos. Segundo Ilídio Rocha, o financiamento inicial e a sustentação durante os anos de publicação d'*O Africano* teriam sido realizados por uma comissão da maçonaria local. Em relação ao *Brado Africano*, o autor não realiza nenhuma afirmação desse tipo.[18] Apesar de terem surgido como empreendimentos que buscavam dar visibilidade as ideias de um grupo social específico, mas também deliberadamente

15 *O Africano,* 31 de outubro de 1912. WNA.

16 *O Africano,* 8 de agosto de 1917. WNA.

17 *O Africano,* 28 de abril de 1917. WNA. Em 1921, outro anunciante procurava uma "criada branca" para "todo o serviço e de homem só já de idade", in *O Brado Africano,* 03 de setembro de 1921. WNA. Para uma análise detalhada a respeito dos empregados domésticos em Lourenço Marques, ver: Valdemir Zamparoni. "Gênero e Trabalho Doméstico numa Sociedade Colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940", *Afro-Ásia,* n.º 23, (1999): 147-174.

18 Ilídio Rocha, *A imprensa de Moçambique*. Sobre *O Africano*, ver: 91-93 e 236. Sobre *O Brado Africano*, ver: 120-123 e 268-269.

atuar enquanto agente de transformações políticas e socioculturais, ambos os jornais tiveram características que remetiam as empresas de comunicação daquele contexto específico em que foram produzidos.

A capacidade de vender seus espaços para a publicação de anúncios, o que estava diretamente relacionada à capacidade de circulação desses jornais e a quantidade de assinaturas de que dispunham, parece ter sido fundamental para o sucesso dessas empreitadas jornalísticas.[19] A busca pela venda para um número regular de fregueses era considerada fundamental para suas sobrevivências. Isso fica evidente quando, em 1911, Santos Rufino, o mesmo que idealizou os *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique*, dirigiu-se ao governador do distrito de Lourenço Marques solicitando que "o jornal [*O Africano*] seja ajudado com algumas assinaturas que V. Exa. ou o Governo se digne tomar" e, mais importante ainda, que lhes "fossem fornecidos os anúncios e editais da Repartição de Agrimensura e outros estabelecimentos do Estado". Suas solicitações seriam mais do que justas, pois o periódico lutava contra "uma falta de ajudas" devido ao seu posicionamento de tratar "exclusivamente de orientar o indígena e de pedir para ele os benefícios que lhe devem ser dados".[20]

De uma maneira geral, por um lado, os anúncios refletiram e corroboraram características do projeto colonial português e sua tendência de racialização das relações sociais. Por outro lado, funcionaram como uma cartilha pedagógica e como meio de divulgação de novos padrões comportamentais para aqueles indivíduos de origem africana que desejassem inserir-se num meio urbano que buscava se construir enquanto local de exemplo civilizatório. Os anúncios pululavam ao longo de pequenas notas em todas as páginas dos jornais, mas, geralmente, as propagandas de maior peso eram publicadas com destaque no começo ou no final das edições.

Algo importante de ser mencionado está relacionado a estrutura

19 Em outro momento pude analisar de maneira mais pormenorizada esses fatores, sobretudo relacionado ao *O Africano*. Ver: Pereira, "Anúncios e comunicados".

20 AHM. Fundo do Governo Geral (doravante, GG). Caixa n.º 34. Carta para Ernesto de Vilhena, Governador do Distrito de Lourenço Marques, do representante do jornal "O Africano", Santos Rufino, 12 de agosto de 1911.

de publicação das páginas d'*O Africano* e *O Brado Africano*. Ambos mantiveram, por praticamente todo o período analisado, o número de quatro páginas. Desse total de páginas, existiu, durante as três primeiras décadas do século xx, em sua quase totalidade, uma página inteiramente dedicada aos classificados e outras divididas entre anúncios e textos. A par dessa característica, fica evidente a importância desses anúncios para a sobrevivência financeira dos periódicos. As páginas dedicadas aos anúncios mantinham a diagramação semelhante à que era utilizada para as notícias, ou seja, os agrupavam em fileiras, cujo número variou ao longo dos anos, e expunham os produtos e serviços oferecidos um sobre os outros. Era dentro dessa organização espacial dos periódicos que os engenhosos comerciantes laurentinos tentaram atrair seus fregueses em potencial.[21]

A construção, de maneira progressiva, de uma malha urbana que dotou a cidade de equipamentos definidores da existência de uma condição de vida citadina pode ser constatada pela diversificação das propagandas. Eram variados os símbolos desse processo. A "Empresa União Automobilista de Lourenço Marques" anunciou a chegada de carros particulares para o usufruto de passageiros, oferecendo o transporte com seus veículos todos os dias pelas ruas da cidade, entre as 5 e as 19 horas. A empresa dizia levar os abastados habitantes da cidade a seus destinos, oferecendo carros especiais para cerimônias e casamentos, fazendo preços exclusivos para hotéis "para o transporte de bagagens e passageiros" e "passeios diários à Praia da Polana".[22] Nos classificados também estão anúncios de companhias de seguro,[23] de importadores e exportadores,[24] da "Empreza Nacional de Navegação" ou dos "Caminhos de Ferro de

21 Ainda está por ser feita uma abordagem sistemática que enfoque sua análise nos anúncios dos jornais, fossem produzidos por africanos ou europeus, em Moçambique. Para uma análise sobre a relação entre propaganda e racismo dentro do contexto imperial, ver: Anne Mcclintock, "O império do sabonete – Racismo mercantil e propaganda imperial", in *Couro Imperial*. Apesar da bela analise da autora, a mesma produz uma interpretação do poder das representações da propaganda sobre questões de raça e gênero a partir da interferência que os anúncios de sabão tiveram enquanto circularam dentro da metrópole, não chegando a arriscar hipóteses de como esses interferiram no mundo das colónias.

22 *O Africano,* 12 de agosto de 1916. WNA.

23 Dentre muitos exemplares, ver: *O Africano,* 27 de setembro de 1913. WNA.

24 Dentre muitos exemplares, ver: *O Africano,* 29 de abril de 1916. WNA.

Lourenço Marques", que ofereciam "a mais curta, a mais cômoda e a melhor viagem" para inúmeros destinos.[25]

4 Anno III— No. 121 — O AFRICANO - Lourenço Marques 21 de Junho de 1913

Mc.Intosh Findlay & C.ª

Caixa Postal N.º 12 — LOURENÇO MARQUES — End. Teleg. Mc. Intosh

GRANDE STOCK
DE
Madeiras para construcções e para minas; pranchões, sôlho e forro do Baltico, Oregon, Pitchpin, etc.

Material para vedações
Rêde d'arame, ferro em barra, aço macio, calleiras e moambas de zinco.

"SOLIGNUM"
Maravilhoso preparado para conservação de madeiras.

Artigos de marcenaria
Portas, janellas e molduras. Pinho claro, Casquinha Teca, Choupo e Nogueira.

Tintas, Oleos, Vernizes etc. etc.

MACHINAS PARA DESCAROLAR MILHO E OUTROS CEREAES

Machinas para Tosquiar cavalos e outros animaes

APARELHOS AGRICOLAS
Alfayas, Arados, Semeadoras, Grades, machinas e pertences de toda a especie e em varios tamanhos.
Machinas para cortar milho e outros cereaes.

Farinha da Australia e America
Generos de mercearia e Provisões—de 1ª. qualidade.
—ADUBOS chimicos, Sacos vasios: para assucar, batata, etc.

GRANDE NOVIDADE
em candieiros d'Acetylene — para meza, parede, ou de suspenso o que ha de mais chic!

Bombas para irrigação—Marca Douglas
Extinctores d'incendio e artigos d'electricidade.

Lavatorios, Banheiras e our:noes
em louça ou ferro esmaltado.

Cimento Portland
marcas: «Red Cross» (inglez) — «Flamingo» (Belga)
—E—
Muitos Outros artigos
Que seria impossivel inumerar!
Pedir listas de Preços, Catalogos Illustrados e quaesquer instrucções, á casa.
Mc. Intosh — *Lourenço Marques.* 16

ALFAYATERIA
Benedito Romão Rodrigues
9—Travessa da Boa Morte—9
Nesta casa encontra o publico um variado sortimento de fazendas nacionaes e estrangeiras por preços baratissimos.

Royal Standard Typewriter
E' a mais forte, a mais resistente até hoje fabricada.
Pedir preços e mais informações aos agentes geraes na Africa Oriental
RIBERO & LEVY
Lço. Marques 12

ALFAYATERIA
DE
Francisco Xavier Camara Fernandes
Rua Araujo 45—Caixa Postal 420
19. LOURENSO MARQUES

HOTEL-RESTAURANTE «PARIS»
O MAIS PROXIMO DA ESTAÇÃO DOS
C. F. L. M.
156—Rua Consigliori Pedroso—154
Este acreditado estabelecimento, acaba novamente de soffrer,
Grandes transformações.
O antigo CAFE PARIS, como está actualmente, pode dizer-se que é um dos melhores hoteis da cidade de Lourenco Marques.
Confortaveis Quartos,
Esplendidas casas de banho.
Todas as instalações feitas segundo os mais recentes processos de hygiene.
Serviço de cosinha esmeradissimo, confiado sempre a cozinheiros Europeus, de reconhecida competencia.
Acceitam-se pensionistas, a preços modicos
Alfredo d' Araujo Mourão
Proprietario
3 Caixa Postal n.º 301 — Telephone n.º 75

EMPREZA NACIONAL DE NAVEGAÇÃO
POR CONTRACTO COM O GOVERNO POTUGUEZ
«AFRICA» 6,000 ton. — «MANICA» 1,200 tons
«PORTUGAL» 4,800 tons — «IBO» 800 tons
«BEIRA» 5,500 tons. — «LUABO» 1500 tons.
«CHINDE» 1,500ton. — «ZAMBEZIA» 1,300tons.
O vapor IBO sae todas as sextas-feiras para Inhambane e volta para este porto ás quarta-feiras
Para quaesquer informações, dirigir ao
ESCRIPTORIO DA EMPREZA
Capitania Buildings
3

Caminhos de Ferro
— de —
LOURENÇO MARQUES
A MAIS CURTA, MAIS COMMODA E A MELHOR VIAGEM PARA
Pretoria, Johannesburg, Krugersdorp, Boksburg, Klerksdorp, Middelburg, Barberton, Petersburg e outras cidades do Transvaal
pelo Porto de Lourenço Marques
EXPLENDIDAS CARRUAGENS SALOES
Que possuem os
C. F. L. M.
PRETORIA em 17 horas — JOHANNESBURG em 20 horas
Quaesquer informações podem ser pedidas aos Agentes do Porto e dos C. F. L. M.
V. de Waegenaere - Caixa postal No. 39 - Pretoria
S. Seruya - Caixa postal No. 5633 - Johannesburg
e em Lourenço Marques
A' Direcção do Porto e dos C. F. L. M. 14

MANOEL DE JESUS PAIZANA
COMMERCIANTE E CONSTRUCTOR CIVIL
SUCCESSORA
Maria Victoria Paizana
Deposito de madeiras e outros materiaes de construcção
Mercearia e bebidas
Kilometro 1
A mapulanguial, kilo 1, palabo caixa postal 18
Fambo u ya tibone lalu psaku.

CARVALHO, DAVID & C.ª
(Successor)
Empreza de transportes terrestres.
Serviço permanente
Commissões e consignações
Acceitam-se agencias, representações e procurações.
Caixa Postal n.º 325
Avenida Elias Garcia, 26 — Lourenço Marques.

CAZA SPORT
Armas, munições, artigos fotograficos e de sport.
R. Consig. Pedroso No. 23 - End. Teleg. "CASASPORT
LOURENÇO MARQUES 8

D. SIDERIS & SONS
Avenida da Republica n.º 89
Varias especialidades de mercearias e vinhos nacionaes e estrangeiros.
ESPECIALIDADES ITALIANAS
CHA', CAFÉ, ASSUCAR, ETC. ETC.
TUDO DE 1.ª QUALIDADE!
PREÇOS EXCEPCIONAES!
Visitem esta mercearia, pois só assim se poderão certificar que teem tudo em melhores condições que em qualquer outra casa daquelle genero. 9

ARTHUR, PINHO & C.ª
Empreza de Panificação
Av. da Republica (proximo da casa Bridler e do Matadour
Pão de primeira qualidade. Distribuição domiciliaria, dentro e fora da cidade.
Rigoroso no peso e preços sem competencia
11

SAMUEL FRANKLIN
EMPREITEIRO DOS SERVIÇOS DA LIMPEZA DA CIDADE DE LOURENÇO MARQUES
—:0:—
ESCRITORIO NA AVENIDA BUILDINGS
TELEPHONE N.º 92 — CAIXA POSTAL 243 | ENDEREÇO TEL. CONTRACTS
Todos os pedidos e todas reclamações serão attendidas no escritorio do arrematante.

O AFRICANO
CAIXA POSTAL N.º 62
— LOURENÇO MARQUES —
ANNO III — N.º 121
Ex.mo Sr.

11. In *O Africano,* de 21 de junho de 1913. WNA. Exemplo de página dedicada exclusivamente aos anúncios publicada nas décadas iniciais do século xx. A diagramação modificou-se ao longo do século, com o espalhar dessas propagandas ao longo das páginas dos jornais, sem nunca deixar de existir uma página exclusiva para esse tipo de informação.

25 Dentre muitos exemplares, ver: *O Africano,* 31 de outubro de 1912. WNA.

Os hotéis que a “Empreza União Automobilista” buscou atrair para o uso de seus serviços foram símbolos desse crescimento da malha urbana de Lourenço Marques. Seus anúncios afloraram em grande quantidade nos periódicos. Chama atenção a tentativa de vinculação explícita que alguns desses hotéis tentaram criar entre a qualidade do serviço prestado e uma predominância de hábitos considerados de origem europeia em suas instalações. Um dos empreendimentos hoteleiros que mais investiram em propaganda trazia no próprio nome essa ideia. O “Hotel-Restaurante Paris”, reformado no início da década de 1910, ficava nas proximidades da estação dos Caminhos de Ferro de Lourenço Marques, atrativo este que sabiamente foi valorizado em sua propaganda. Vangloriando-se por ser considerado “um dos melhores hotéis da cidade”, o hotel teria atingido esse posto graças aos “confortáveis quartos” que possuía, as “instalações feitas segundo os mais recentes processos de higiene” e ao seu serviço de alimentação “confiado sempre a cozinheiros europeus”. Por sua vez, o “Club Hotel Avenida Aguiar” fornecia “carros elétricos a porta” e também afirmava possuir as condições mais higiênicas possíveis, além de “serviço de cozinha à portuguesa e à inglesa”. Outras opções mais baratas de hospedagem poderiam ser encontradas nos classificados, como a “Pensão Lusitana de Lourenço Marques”.[26] De forma geral, as propagandas de hotéis seguiam um modelo em que afirmavam serem as instalações do estabelecimento as mais higiênicas e vinculavam seus nomes ou dos trabalhadores e pratos servidos por seus restaurantes à Europa.[27]

No entanto, não apenas o Hotel-Restaurante Paris dedicou atenção para divulgar nos jornais suas maravilhas. O “Hotel Africano” utilizou-se do espaço dedicado à “seção landim” d’*O Brado Africano* para dirigir-se a seus potenciais clientes. Empregando a língua ronga, o hotel publicou seu primeiro anúncio em novembro de 1919. Provavelmente por conta de sua localização, no bairro da Malanga, zona suburbana da cidade majoritariamente ocupada por africanos, o hotel optou por anunciar-se em ronga ao invés de usar

26 *O Africano,* 28 de março de 1914. WNA.
27 *O Africano,* 29 de abril de 1916. WNA.

o português. Seu público alvo era a "nossa gente" ou "nossas pessoas", o que parece designar a ausência de discriminação por parte dos proprietários em relação à clientela esperada, remetendo a uma identidade semelhante daqueles que sabiam escrever e ler aquela língua. [28]

O anúncio também informava que a "boa comida" que poderia ser encontrada no estabelecimento, ainda que voltado para africanos, era servida em mesas com "toalhas, guardanapos, copos, etc".[29] Comer no "Hotal Africano" significava muito mais do que apenas uma determinada maneira asseada de apresentação e usufruto de um estabelecimento comercial. Enquanto um ato demonstrativo de um engreço no mundo entendido enquanto civilizado, era esperado que aqueles que usufruiam de suas instalações fossem distintos dos africanos classificados como indígenas. Como era previsto no Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, de 1929, esses eram "indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça".[30] Em Moçambique, para obter a distinção do "comum daquela raça" era necessário, desde, pelo menos, 1919, uma série de tramites burocráticos que passavam pela obtenção de atestados produzidos pela

28 *O Brado Africano,* 1 de novembro de 1919. WNA. Graças à ajuda do professor Ernesto Dimande, linguista da Universidade Eduardo Mondlane, foi possível obter a tradução do anúncio do hotel: "Hotel Africano. De [que pertence ao] Herculano da Costa Tomaz e Roque da Silva. No bairro Malanga. No bairro Malanga abriu-se um hotel que recebe nossas pessoas: homens e mulheres. Quem precisar de boa comida deverá para lá se dirrigir. As mesas possuem toalhas guardanapos, copos, etc. Há lugar para dormir e para descançar. Ides para ver o hotel bonito e a comida saborosa". O texto original é: "Hotel Africano. Dya. Herculano da Costa Tomaz & Roque da Silva. Ka Nwalanga. Ka Nwalanga, ku pfuliwi hotel dya ku yamukela bhanu ba kweru, babanuna ni babansati. Lwe a djulaka a psa-ku-da psa hombe a ye kone. Amimeza mini "matoalha ni ma guardunapu, ni ma kopo etc etc" ku ni ka ku yetlela ni ka ku wisa kone. Yanani awi ya bona hotel dya ku shonga ni psa-ku-da psa ku nandyika". Foi possível encontrar outras propagandas de hotéis em ronga, como a do "Hotel Bilene" ou do "Hotel [na] Avenida Paiva Manso". In: *O Brado Africano,* 22 de janeiro de 1921.

29 *O Brado Africano,* 1 de novembro de 1919. WNA.

30 *Estatuto político, civil e criminal dos indígenas,* in *Diário do Governo*, I Série, n.º 30, 6 de fevereiro de 1929, 387. A integra do estatuto, que possui uma introdução bastante esclarecedora dos aspectos formais e legais que geriram o espírito da criação do estatuto, pode ser encontrado na Base de Dados "Legislação: Trabalhadores e Trabalho em Portugal, Brasil e África Colonial Portuguesa", criada pelo Centro de Pesquisa em História Social da Cultura (CECULT-Unicamp). Ver: https://www.ifch.unicamp.br/cecult/lex/web/ajuda/apresentacao.html. Consultado em 04/01/2019.

autoridade administrativa da residência do requerente confirmando o abandono de "costumes" e a capacidade de ler e escrever em português.[31] Esses "costumes" diziam respeito, sobretudo, a adoção da prática de religiões cristãs e da monogamia. Porém, como lembra Raúl Bernando Honwana, a fiscalização colonial usou como critérios de avaliação a adoção de detalhes das vestimentas, mobílias existentes nas casas e do uso dos talheres a mesa como comprovativos assimilacionistas. Nas palavras de Honwana, a partir de 1919, "o africano que se considerasse 'civilizado' devia fazer um exame, respondendo a certas perguntas e deixando que uma comissão fosse a sua casa ver como é que vivia, se sabia comer como um branco, à mesa, se se calçava e se tinha uma só mulher".[32]

Ao mesmo tempo em que *O Africano* e, posteriormente, *O Brado Africano*, tiveram como fator fundamental de sua distinção dentro do meio periodista laurentino a origem social de seus idealizadores e produtores, a "seção landim" representou outra característica impar dessa empreitada. Sendo comum existirem jornais bilíngues na cidade, sobretudo publicados em português e inglês, a "seção landim" era, normalmente, publicada em língua local, preferencialmente o ronga, e nas últimas páginas desses dois jornais. Trouxe, majoritariamente, versões traduzidas das principais manchetes publicadas em português, alguns textos inéditos e, por vezes, anúncios comerciais.[33] Os elementos do grupo responsável pela elaboração de ambos os periódicos, ao identificarem-se como cidadãos portugueses sem deixarem de ser negros e africanos, buscaram

31 Boletim Oficial, n.º 3 – Portaria Provincial n.º 1041 de 18 de janeiro de 1919. Apud, Fernanda do Nascimento Thomaz, "Os 'Filhos da Terra': Discurso e Resistência nas Relações Coloniais no Sul de Moçambique (1890-1930)" (Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008), 88.

32 Raúl Bernardo Honwana. *Memórias* (Maputo: Marimbique, 2010), 94.

33 *O Africano,* desde sua primeira edição em dezembro de 1908, dedicou parte de suas publicações para serem escritas ou traduzidas para o que chamou de "língua landim". No entanto, separar um setor específico do jornal dedicado apenas para os artigos escritos nessa língua surgiu apenas alguns anos depois, mais especificamente em 31 de julho de 1909. Ver: *O Africano,* 31 de julho de 1909. WNA. Para um exemplo de como era prática comum traduzirem do português para o landim os textos editoriais do jornal, ver: *O Africano,* 5 de setembro de 1912. WNA. Outra característica era a de traduzir do português para o "landim" questões legislativas coloniais, "afim de tomarem conhecimento [...] os interessados". Ver: 24 de setembro de 1913. WNA.

se posicionar enquanto intermediários das populações nativas com os poderes coloniais instituídos e vice-versa. Como ferramenta de legitimação desse posicionamento e de disseminação de ideias e formas de agir, o uso de línguas nativas condizia com as ambivalências existentes no seio do principal grupo social produtor desses jornais. Por um lado, constatavam que graças "as muitas missões espalhadas [...] muito preto sabe ler" e, portanto, entendiam ser necessário "escrever em landim para ser[em] compreendidos".[34] Por outro lado, no início de século XX, viam essa característica como negativa, já que eram os "dialetos cafres" um "mal que pretend[iam] combater",[35] reclamando de como as missões, ao focarem no ensino do "landim", estariam "bestializando cada vez mais o indígena".[36]

Os missionários, principalmente os suíços protestantes que tiverem influente atuação no sul de Moçambique a partir da última quinzena do século XIX, viram na língua um instrumento de modernização fortemente associado ao cristianismo e ao progresso. O processo de codificação e fixação de uma diversidade de línguas existentes na região, que as transformou numa escrita específica, passou por um processo de seleção que elevava uma determinada forma de se expressar em detrimento de outras.[37] Apesar da artificialidade existente na codificação da língua ronga realizada pelos missionários suíços, que marginalizaram outras formas de comunicação orais locais, sua gramática foi reapropriada de diferentes maneiras pelos variados grupos nativos.

Dentro desse contexto, o missionário e etnógrafo suíço Henri Junod, que atuou maciçamente na região durante este período, relatou uma história ocorrida consigo. Um de seus vizinhos, chamado Mandriya, solicitou-o que lhe desse uma carta para conseguir cobrar uma dívida. Inquerido o porquê desse desejo, pois Junod não sabia da natureza da negociação e os devedores não sabiam ler, a resposta obtida teria sido a seguinte: "Não faz mal [...]. O importante é que

34 *O Africano*, 25 de dezembro de 1908. WNA.
35 *O Africano*, 25 de dezembro de 1908. WNA.
36 *O Africano*, 5 de setembro de 1909. WNA.
37 Ver: Patrick Harries. *Junod e as Sociedades Africanas*.

tenha um papel na mão. Terão medo. Pensarão que venho da parte dos Brancos, e munido da sua autoridade". O missionário, classificando aquele expediente como "pouco decente", terminou por passar uma carta declarando conhecer Mandriya e dirigida ao "Intendente português da região". Sem saber ao certo o procedimento do vizinho durante a cobrança, Junod apenas relatou que o mesmo conseguiu recuperar alguns dos seus pertences.[38] A jocosa anedota indica uma das muitas possibilidades que o papel e a grafia ganharam naquele contexto. Dentre as muitas formas possíveis de apropriação da palavra escrita pelas populações nativas, a utilização da língua ronga pelos jornais *O Africano* e *O Brado Africano*, mesmo que a inferiorizando em relação ao português, funcionou tanto para a criação de uma comunidade produtora de elites locais, como um mecanismo de disseminação de ideias e formas de identificação próprias que poderiam ir além dos preceitos iniciais da racionalização imposta sobre aquele mundo.[39]

O "Hotel Africano" não foi o único comércio a se preocupar em divulgar seus serviços e produtos para a camada da população não falante de português e que compunha o maior número dos que habitavam Lourenço Marques. É possível encontrar outros exemplos semelhantes. Esse foi o caso da referenciada "empresa de panificação Arthur & Pinho, C.". Afirmando que seus pães eram de primeira qualidade e os mais modernos por não terem "contágio de cinza", a mesma fez uso do ronga para ampliar a venda de seus pães, tentando, assim, atingir um mercado consumidor que ia além daquele composto pelos colonos de origem europeia.[40] A "Empresa de Panificação Limitada", para não ficar atrás da concorrente, tam-

38 Henry Junod, *Usos e Costumes dos Bantu. Tomo I – Vida Social* (Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009), 279.

39 Como explica Patrick Harries, "The gramar and orthography of a written language provided the reader with a stable and enduring cultural marker independente of the chief; the printed word took on the power of non-perishable truth while at the same time providing people, whose economic and social horizons were rapidly expanding, with a new means of communication and expression". In: Patrick Harries, "The Roots of Ethnicity: Discourse and the Politics of Language Construction in South-East Africa", *African Affairs* 87, n.º 346 (Janeiro 1988), 45.

40 Encontrei anúncios da panificação Arthur & Pinho, C. publicados pelo *O Africano*, praticamente sem nenhuma alteração em seu conteúdo, entre os anos de 1912 e 1917.

bém afirmou em português e em ronga que seus pães eram os da "única padaria montada segundo os preceitos modernos" e sem qualquer "contágio com cinza".[41] Outro que tentou apelar para os habitantes que liam e falavam português e "landim" foi a "Casa de Ferro-Velho de Mossa & Joosub". O empreendimento anunciou que possuía, por "preços muito baratos", objetos, como: "móveis, utensílios de cozinha, mesa, artigos de escritório, roupas brancas de toda a espécie, calçado para homens, senhoras e crianças".[42] Todos objetos fundamentais para se perceber a produção de uma nova forma de se viver promovido pelo crescimento da presença colonial portuguesa na região.

Os anúncios em ronga, mais esporádicos do que os em português, continuaram aparecendo n'*O Brado Africano* até, pelo menos, finais dos anos 1940. Mais bem elaborados do que os encontrados nas décadas de 1910 e 1920, permaneceram especificamente publicados na "seção landim", mas com uma maior diversificação dos produtos e serviços oferecidos. Em 1943, por exemplo, era comum encontrar naquela seção publicidades de empresas de transporte terrestre que faziam a ligação entre diferentes regiões de Moçambique,[43] de uma farmácia localizada nos arredores de Lourenço Marques, ou da empresa "Sabão e Óleo 'Moçambique Ltda'", que propagandeou que todo africano comprava seu sabão "Pioneiro e Leão" por ser "o melhor de todos, mais barato e resistente".[44]

Enquanto a população de Lourenço Marques, composta pelas "26 nacionalidades europeias", buscou saciar seus desejos por necessidades materiais, é relevante constatar como a proliferação desses hábitos de consumo, que também interferiam nas formas de vivencia cotidiana, foram estimulados pelos comerciantes através dos classificados não apenas para essa camada populacional urbana específica. Fosse o "Hotel Africano", as panificações, a "Casa de Ferro-Velho

41 *O Africano,* 28 de abril de 1917. WNA.

42 *O Brado Africano,* 4 de outubro de 1919. WNA.

43 Desde os anos 1920, pelo menos, uma firma com o nome sugestivo de "Empresa Progresso" anunciava, em português e em ronga, que fazia transporte de passageiros e cargas. In: *O Brado Africano,* 26 de novembro de 1926. WNA.

44 *O Brado Africano,* 6 de fevereiro de 1943. WNA.

de Mossa & Joosub" ou a empresa que produzia sabonetes, ao se preocuparem em publicar seus anúncios na "seção landim" ou serem bilíngues, demonstram um desejo em atrair um público maior e mais diversificado, sendo esse um indicativo de como a construção de necessidades, na prática, levaram a incorporação de novos hábitos. Como explica Daniel Miller, embora "as pessoas sejam construídas por seu mundo material, com frequência não são elas os agentes por trás desse mundo material no qual têm de viver".[45] Contudo, mesmo que inicialmente impostos de maneira opressiva pelo colonialismo, esses novos objetos incorporados à cultura material que configurou a algazarra da vida cotidiana daqueles que se comunicavam majoritariamente em ronga foi responsável pela elaboração de novas e, na maioria das vezes, inesperadas formas de interação.

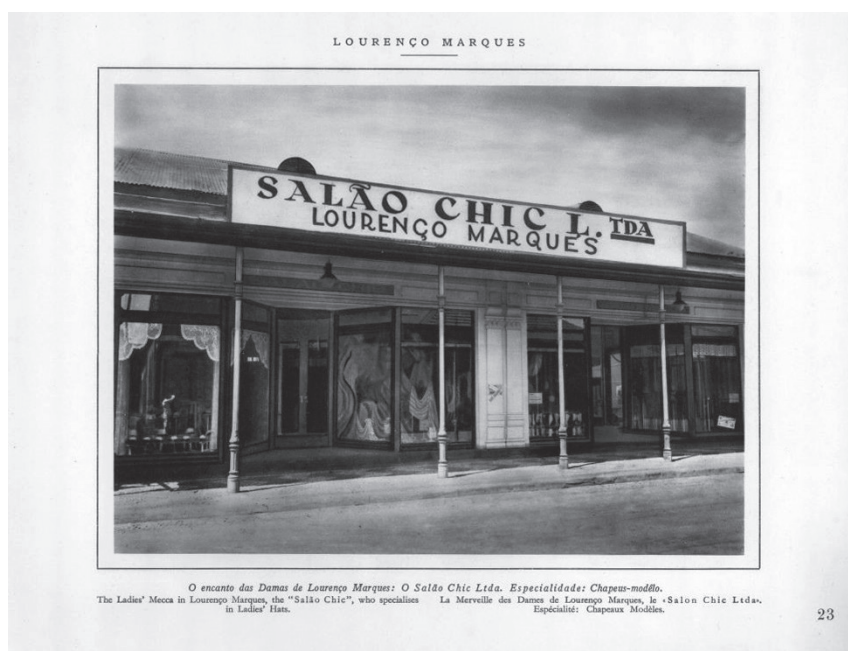
A língua e o uso de imagens ilustrativas dos produtos ofertados foram atrativos importantes que demonstram uma relação entre novos objetos incorporados ao universo de consumo cotidiano das camadas classificadas como indígenas de Lourenço Marques, a transformação acelerada de hábitos pelas quais essa população passou e a relação desse processo com a exploração colonial. As inúmeras casas que vendiam roupas ou peças de tecido foram aquelas que mais investiram em chamar a atenção do público falante de ronga. A "Casa Tombler", por exemplo, afirmou prover fazendas para a confecção dos mais belos vestidos, chapéus e sapatos. A mesma realizou uma promoção, divulgada em português e em ronga, onde o primeiro cliente vitorioso em um sorteio receberia 25 mil réis em fazendas à escolha e o segundo, 15 mil réis em dinheiro.[46] O "Salão Chic" vangloriou-se por possuir um "colossal sortimento de modas"[47] e as "últimas novidades de Paris e Londres".[48] Enquanto a "Casa Leão" avisava seus fregueses sobre uma liquidação, com

45 Daniel Miller, *Trecos, Troços e Coisas: Estudos Antropológicos Sobre a Cultura Material* (Rio de Janeiro: Zahar, 2013), 127.

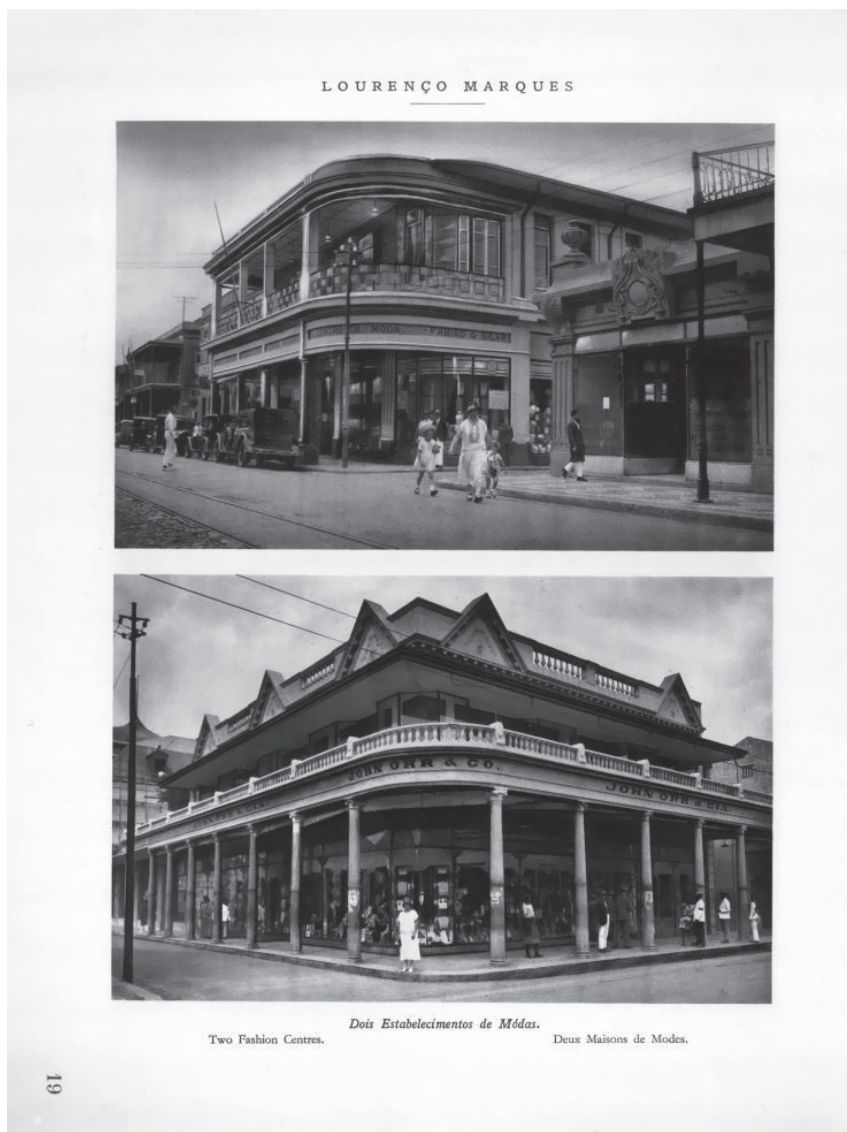
46 *O Africano,* 27 de setembro de 1913. WNA.

47 *O Brado Africano,* 26 de julho de 1919. WNA.

48 *O Brado Africano,* 14 de agosto de 1920. WNA. Importante salientar que, aparentemente, nos anos analisados d'*O Brado Africano* existiu uma maior proliferação de anúncios em ronga, em relação aqueles existentes n'*O Africano*. Nessa edição do jornal, pude encontrar anúncios de comércios variados naquela língua.

"preços excepcionais" de "Rendas, Bordados e Étamines" e louças.[49] O "Salão de Moda Fabião e Silva", em 1915, dedicou propaganda exclusiva em ronga.[50] Ambos os salões de moda perduraram por longos anos como estabelecimentos comerciais de referência em Lourenço Marques, tendo sido retratados no terceiro volume dos *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique*. Ao segundo foi dedicada uma foto exclusiva da fachada da loja e do seu interior, sendo descrito como o local de "encanto das Damas de Lourenço Marques".[51]

12. In José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume III: Lourenço Marques – Aspectos da cidade, Vida Comercial, Praia da Polana, etc.* (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), 19. Legenda: "O encanto das Damas de Lourenço Marques: O Salão Chic Ltda. Especialidade: chapéus-modelo". O álbum louvou a qualidade do Salão Chic Ltda, dedicando duas páginas de seu terceiro volume ao estabelecimento comercial.

49 *O Brado Africano,* 1 de fevereiro de 1919. WNA.
50 *O Africano,* 3 de julho de 1915. WNA.
51 José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume III: Lourenço Marques – Aspectos da cidade, Vida Comercial, Praia da Polana, etc.* (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), 19, 23 e 24.

13. Ibidem, 23. Legenda: "Interiores do Salão Chic Ltda. – Modas e Confecções".

14. Ibidem, 24. O Salão de Moda Fabião e Silva não mereceu o mesmo destaque. Dividiu a fotografia de sua fachada com outro "estabelecimento de moda". É interessante perceber que nas fotografias do Salão Chic Ltda não aparecem pessoas. Enquanto na imagem dos "Dois Estabelecimentos de Modas", como é referenciado na legenda das imagens, temos pessoas que compõem uma paisagem de cotidiano urbano, posicionadas em frente das vitrines ou caminhando pela rua. As roupas de uma mulher – aparentemente branca – com duas crianças, atravessando a rua, assemelham-se com as retratadas pelo anúncio do Salão de Moda Fabião e Silva que será analisado posteriormente.

Tendo repetido anúncios em ronga, alguns ganhando destaque significativo nas páginas da imprensa ao longo dos anos, o "Salão de Moda Fabião e Silva", após a mudança de dono d'*O Africano,* migrou seus anúncios para *O Brado Africano*.[52] Em 1918, o salão de moda dizia vender diversas peças de vestimenta. Tendo adquirido os mais modernos tecidos europeus para suprir a população laurentina durante a "estação de inverno", ilustrou seu anúncio com o desenho de uma mulher com traços físicos que podem ser considerados tipicamente brancos-europeus. Trajando uma roupa que seguia "absolutamente o rigor da moda", com seu chapéu na cabeça, segurando suas luvas, portando um vestido esvoaçando ao vento e calçando sapatos de salto alto, a imagem ganhava destaque nas páginas impressas do jornal. Eram oferecidos aos clientes uma "variada coleção dos mais lindos chapéus de inverno", "tecidos para vestido" e "casacos de lã para senhoras e crianças". Os homens poderiam encontrar "cortes de fato [terno], chapéus de feltro, cachecóis. (...) luvas etc.".[53]

15. In *O Africano,* 8 de junho de 1918. WNA. As novidades da moda europeia estamparam as páginas da imprensa de Lourneço Marques. Exemplo de como o comércio buscou atrair uma gama variada de potenciais clientes.

52 *O Brado Africano,* 4 de setembro de 1920. WNA.
53 *O Africano,* 8 de junho de 1918. WNA.

O Salão de Moda Fabião e Silva foi uma das empresas que mais utilizou as páginas dos jornais *O Africano* e *O Brado Africano* para fazer suas propagandas. Incorporando a escrita ronga nos seus anúncios, por um lado, buscou chamar a atenção dos potenciais clientes não leitores e não falantes da língua portuguesa, demonstrando a importância desses como clientes na cidade de Lourenço Marques. Por outro lado, pode-se supor que a questão indumentária tornou-se, rapidamente, um local de disputa, com a promoção de diferentes formas de apropriação. Para os adeptos da ação colonial civilizadora, a indumentária foi um indice medidor do grau de sucesso desse projeto. Para aqueles a que eram direcionados esses anúncios, incorporar essas roupas e tecidos na suas vidas foi uma nova forma de participar, de acordo com seus intentos, daquele mundo que os oprimia e que tentou tutelar suas ações.

!!Tshipi... Tshipi!!

A tshipi dyikulu ngopfu ku hinkwayu a wheti ya Setembro

KA

Fabião & Silva

Ku shitolo sha **Fabião & Silva,** a wanuna, wansati, a ntyongwana, a ngo hingena na a handyukile aba o huma na a longile, ha mali yityongo.

!!Hi metade ya mali lei afaka psi shabiwa!!

KA

"Fabião & Silva" ku ta shabisiwa:

A ma *cazaco* ya bushika; ma *cazaco* ya *«Sport»* ya wulwa, ya algudão ni séda, ni ya séda ni algudão; *maroko*, ma *buluza*, ya wulwa, ya séda ni ya crepon Suisso. A marenda; mashita manyingi; a wulwa, aséda, ni ma *riscado* manyingi ya hombe lawa ma nga hambaka makápulana ni makimau ya ku shonga. *Hinkwapsu* ka *Fabião & Silva* psi ta shabisiwa hi mali yityongo ngopfu!

A ma *Lençol*, makulu, ma ta shabisiwa ka *Fabião & Silva* hi 18/6! Magumana ya wulwa, ha 22/6!!!

Hlamalani! Hlamalani!

Hlamalani a tshipi ka *Fabião & Silva!*

A minkhatshu ya batyongwana a shabisa ha 3/9, 5/6, 7/3 e 15/6!

Psilembe psa batyongwana ni babasati ha 2/6!!

!30 wa mapeça ya «eteamine Suisso», ya mibala minyingi, ha 3/9 a metro!

A mi meia a na 10.000 wa ma par, ya mibala hinkwayu, *Fabião* a telaka ni hi tingana ta ku hlaya a mali ya kone hikusa i yityongo ngopfu.

Ka Fabião & Silva! Ku ta shabisiwa ni psinyingi psinwana ha mali yityongo! A sungula hi musumbuluku a ku tshipisa.

Nwi nga heteni a mali na nwi nga mu dyungulanga *Fabião & Silva.*

Minturu! Minturu!! Minturu!!!

Ka Fabião & Silva

Hinkwenu nwa psitiba epsaku hi le ka FABIÃO & SILVA laha ku kumiwaka a minturu ya ku shonga ni ku tiyela. Minturu minwenyana ya ku shonga ma ha ku yamukeliwa psopsi hi yene FABIÃO & SILVA.

A minturu ka FABIÃO mi shabisiwa ha mali le'yityongo, mali ya *liquidação*

16. In *O Brado Africano,* 4 de setembro de 1920. WNA. Nesse anúncio, publicado na "seção landim", o salão de moda Fabião & Silva fazia uma grande promoção dos seus estoques.[54]

54 A tradução do texto é a seguinte: "Barato! Barato! Grande promoção em todo o mês de setembro na loja Fabião & Silva! Nesta loja, a mulher, o homem e a criança entram esfarrapados e saem aprumados e lindos a preços baixíssimos. Tudo à metade do preço! Na loja "Fabião & Silva" pode-se comprar: casacos para frio, casacos desportivos de lã e de algodão suíço. Rendas,

17. *O Africano,* 1 de agosto de 1911 e *O Brado Africano,* 30 de julho de 1921. WNA. Outros exemplos do uso de imagens nos classificados dos jornais. Esses anúncios poderiam vir acompanhados com um engrandecimento das qualidades dos produtos ofertados e os preços módicos oferecidos por meio do português, como nos dois primeiros casos, ou do ronga, como no terceiro caso. As invenções tecnológicas, símbolos do progresso, ganharam destaque nas páginas periódicas. O uso de ilustração facilitava a popularização desses bens materiais.

sheeta, lã, seda, blusas de algodão e crepom suíço! Rendas, várias sheetas, algodão, seda riscada e bonita que pode confeccionar vários tipos de roupa como capulana e quimao lindo. Na Fabião & Silva tudo está a baixo preço: Lençóis de enormes dimensões 18/6. Mantas de 22/6. Vide a promoção na Fabião & Silva: vestidos das meninas vendem à 3/9, 5/6, 7/3 e 15/6! Chapéus e bonés para senhoras e crianças a 2/6. 30 peças de étamine Suíço de várias cores a 3/9 cada metro. Cerca de 10.000 pares de meias de todas as cores. A Fabião e Silva tem, inclusive, vergonha de conferir o dinheiro no ato da compra por ser tão baixo. Na Fabião & Silva poderás adquirir mais e mais produtos a preços baixíssimos! A Fabião & Silva inicia a promoção na segunda-feira! A Fabião & Silva dispõe de um novo stock de lenços de cabeça a preços baixíssimos para o cliente! Vá agora a Fabião & Silva e aproveite os preços de liquidação!". [Agradeço o auxílio prestado por Patrício Martins na tradução]

Como pode ser percebido nos exemplos citados, as propagandas foram plurais com relação aos produtos e aos serviços oferecidos à população de Lourenço Marques. Junto com as boutiques de roupas, as novidades tecnológicas apareceram em destaque. Por meio da utilização de imagens, atraíram os olhares para máquinas de escrever, máquinas fotográficas, relógios, óculos, automóveis, gramofones e discos. Buscaram vangloriar seus produtos anunciados vinculando-os a um significado amplo relacionado à Europa, às ideias de progresso e de avanço civilizacional. Evidenciam como a construção do que era entendido pelo colonialismo português como progresso civilizacional ocorreu, pelo menos no raio de alcance das interações sociais promovidas em Lourenço Marques, através de uma popularização de serviços e bens que simbolizavam uma suposta superioridade legitimadora da ação colonial, ao mesmo tempo em que corroboravam o processo de coerção de exploração dos trabalhadores nativos e a necessidade da adoção de formas de vida distintas daquelas existentes até então. Por um lado, elas foram pensadas, em sua maioria, exclusivamente para atingir o público composto pelo cosmopolitismo enevoado descrito no início desse capítulo. Porém, por outro lado, não se restringiram a ele. Corroborando um trânsito existente, principalmente nas três primeiras décadas do século XX, mesmo que cheio de perigos cotidianos, entre os diversos mundos viventes dentro da capital colonial, esses anúncios revelam um imbricado jogo de influências e transformações pelas quais os trabalhadores urbanos indígenas passaram naquele momento.

Para além da "conversa burguesa"

Não apenas as grandes novidades em produtos e serviços ganharam destaque nas páginas da imprensa de Lourenço Marques. Todo um conjunto de consumos e práticas culturais, relacionadas aos locais e momentos de divertimento existentes na cidade, foram propagandeadas pela imprensa laurentina do início do século XX. No primeiro capítulo demonstrei como os batuques realizados em diferentes espaços urbanos da cidade possuíam características diversas, inclu-

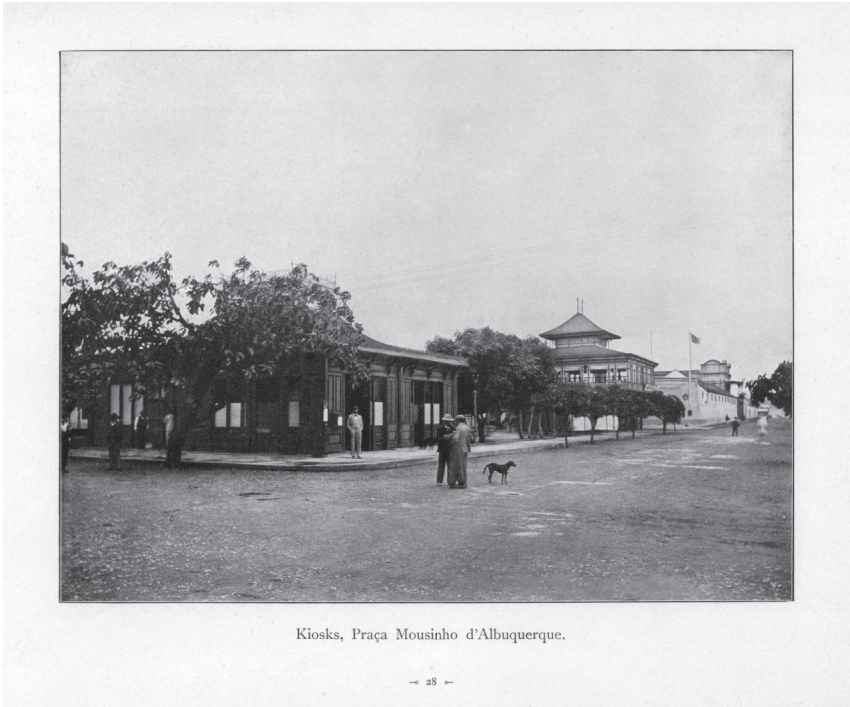
sive como momento de confraternização voltado para o divertimento. Posteriormente, a partir do exemplo do pensamento de Brito Camacho, uma parcela dos homens que pensavam o colonialismo português entendia o tempo do não-trabalho como o natural daqueles que se encontravam sob o seu domínio na África. Se, por um lado, os periódicos analisados defenderam a repressão e eliminação do que chamavam de batuques do espaço da cidade, por outro lado, indicaram formas que compreendiam como aquelas mais corretas de se estar nos espaços de lazer em Lourenço Marques. Essas visões ajudarão a reconstruir esses lugares como locais de conflito, de apropriação do tempo e do espaço urbano colonial.

Em artigo de opinião, publicado em 1907 pelo jornal *A Tribuna*, seu autor, assinando com o pseudônimo de *Fulano de Tal*, afirmou que os bares de Lourenço Marques cumpriam uma função pública de utilidade social. Caracterizados em outros meios periodistas da cidade como "perigosos focos de desmoralização", onde "se entremeiam beijos sifilizados com champanha", aqueles estabelecimentos seriam, segundo o polemista, "uma válvula de segurança da moralidade doméstica". Para *Fulano de Tal*, em primeiro lugar, existindo "tantas mulheres europeias casadas", a busca por "reuniões com exemplares da raça indígena", evitava, ao menos, a cobiça da mulher do outro. Em segundo lugar, a utilidade dos bares estaria na sua interpretação sobre as opções de divertimento na cidade, já que entendia que Lourenço Marques "não oferec[ia] diversões. Além de música gratuita 3 vezes por semana". Nada mais existindo, os bares seriam o único suprimento de entretenimento da comunidade masculina, principalmente de origem europeia. Sua conclusão era: "Abrir um teatro será, talvez, fechar os bares".[55]

55 *A Tribuna*, 2 de maio de 1907. BNP. A discrepância entre o número de homens e mulheres em Lourenço Marques era um problema para o colonialismo português, especialmente por conta do baixo número de mulheres brancas. Segundo um mapa estatístico de 1897, a cidade possuiria 4.902 habitantes, desse total, a população maior de idade era de 1643 homens para 281 "europeus e americanos", 655 homens para 187 mulheres "africanas" e 692 homens para 18 mulheres "asiáticas". In: AHU, DGU, 3.ª Repartição, Caixa 2764, 1885-1898, Estatísticas. No próximo capítulo problematizarei de maneira detalhada a questão da presença de mulheres indígenas no espaço urbano laurentino do início do século xx.

O texto assinado por *Fulano de Tal* expressa uma maneira de divulgação das formas de entretenimento possíveis de serem encontrados naquele período. Ao mesmo tempo, revela como diferentes agentes sociais usaram-se do meio periodista para expressar suas posições a respeito do tempo do lazer e, com isso, exerceram pressões para que suas opiniões se materializassem nos espaços dedicados ao usufruto do tempo. O artigo, polêmico, foi prontamente respondido dias depois. O arguidor concordou com a premissa exposta a respeito da ausência de distrações em Lourenço Marques, especialmente aquelas promovidas pelos espetáculos de teatro. Porém, isso não queria dizer que não existisse um local, considerado típico da cidade, onde era possível se divertir. Segundo o arguidor, os teatros e bares poderiam existir, mas seu apelo era para que aquelas "inovações" não escangalhassem "o arranjinho do quiosque do Valentinni".[56]

A importância dos quiosques como local de sociabilidade, sobretudo para uma camada da população composta por proprietários, colonos, funcionários públicos, mas também pelos trabalhadores domésticos que transitavam pelas casas desses membros da alta sociedade local, pode ser percebida pela criação de uma coluna no jornal *O Português,* em março de 1901. Intitulada "Pelos Quiosques", a ideia da rubrica era de trazer pequenos textos com os boatos supostamente mais comentados e ouvidos pelos quiosques de Lourenço Marques. A maioria das notas publicadas foram sobre acontecimentos relacionados aos membros dessa camada populacional, como casos de cunho político, acusações de corrupção, descrição das pessoas localmente famosas, enlaçamentos amorosos, etc.[57]

56 *A Tribuna,* 5 de maio de 1907. BNP.
57 Ver: *O Português,* 13 de março de 1901. BNP.

18. In J. & M. Lazarus. *A Souvenir of Lourenço Marques. An album of views of the town* (Lourenço Marques: Tabler & Co., 1901), 28. Legenda: "Kiosks, Praça Mousinho d'Albuquerque".

A insistência de ambos os textos em enfatizar a ausência de divertimentos corroborava um coro presente na imprensa de Lourenço Marques, nas primeiras décadas do século xx, a respeito das opções de entretenimento na cidade. *A Tribuna,* por exemplo, afirmou serem os quiosques e os bares, mesmo que de maneira ambígua por serem locais entendidos como propícios às imoralidades provocadas pelo excesso no consumo de bebidas alcoólicas, as principais opções de lazer para os habitantes da cidade. Porém, a categoria genérica de habitantes da cidade não é de todo homogênea. Afinal, o jornal insistia que "Lourenço Marques [...] apenas vive de dia. De noite apenas o quiosque e os bares dão sinal da vida da população". A construção do "elegante teatro do Sport Club Português" seria uma tentativa para amenizar a inexistência de espaços de lazer predominantemente branco-europeu da urbe, que estariam "limitadas

19. In José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume III*, 64-65. Legenda: "A Praça 7 de Março – no centro da cidade – com os seus quiosques da... 'má língua'...". Importantes locais de sociabilidade, especialmente entre os homens brancos, mas também entre os trabalhadores negros, fossem classificados como indígenas ou assimilados, os quiosques foram fotografados com frequência pelas lentes daqueles que registraram Lourenço Marques nas primeiras décadas do século xx. A praça Mouzinho de Albuquerque e a Praça 7 de Março ganharam destaque com seus quiosques. Ambas possuíam opções onde essas pessoas poderiam beber, comer e arranjar algum divertimento. Vale a pena ressaltar a existência dos cartazes de peças ou filmes que seriam exibidos no Teatro Varietá e buscavam atrair o público.

nesta cidade africana a conversa burguesa do quiosque".[58] Bares, quiosques, o "elegante teatro" a ser construído, todos esses estariam ligados diretamente ao intuito de europeização burguesa daquela paragem africana. Os diferentes meios periodistas que circulavam por Lourenço Marques nessa época produziram uma imagem a respeito da cidade que corroborava o seu posicionamento em defesa de uma ordenação da mesma com o intuito de transformá-la em um símbolo do sucesso da empreitada civilizacional portuguesa. Insistiram na necessidade de construção de espaços de lazer que corroborassem esse posicionamento, como os teatros ou o cinematógrafo, o mais moderno entretenimento desenvolvido na época.

Aqueles escandalizados com a visão de "beijos sifilizados" regados a champanha, reivindicaram formas de entretenimento que não chocassem a moral dos defensores da "conversa burguesa". Suas críticas, que insistiram na inexistência de locais onde pudessem papear calmamente, parecem estar mais relacionadas a uma ausência do que entendiam ser o ideal de diversão a ser oferecido em Lourenço Marques, do que a inexistência de locais que ofertavam variadas formas de entretenimento. Afinal, em 1900, o Grêmio Vasco da Gama organizou apresentações regulares de recitais com orquestra e espetáculos em seu "elegante teatro".[59]

Em diferentes jornais que circularam nas primeiras décadas do século XX pude encontrar exemplos de touradas, apresentações de recitais, peças ou exibição de filmes. *A Tribuna*, que havia reclamado das escassas oportunidades de divertimento burguês, anunciou, em julho de 1907, a ocorrência da apresentação de algumas fitas no salão cinematógrafo da Sociedade 1.º de Janeiro.[60] Alguns meses depois, o mesmo jornal informou que o proprietário do cinematógrafo funcionando "junto ao antigo edifício da Alfândega" havia encomendado, direto de Paris, "34 fitas coloridas de grandes efeitos cênicos". As novidades não se esgotavam aí, pois estaria em negociações a chegada mensal "das fitas que mais conquistaram o agrado

58 *A Tribuna*, 30 de setembro de 1907. BNP.
59 *O Português,* 26 de outubro de 1900. BNP.
60 *A Tribuna*, 22 de julho de 1907. BNP.

e o aplauso do público" parisiense. Adotando um discurso de progresso e modernidade, as apresentações dessas fitas seriam motivo de orgulho para a cidade. As instalações do cinematógrafo acompanharam o discurso ao mostrar que aquela "limitada cidade africana" poderia adaptar suas instalações para atrair clientes com a colocação de "quatro ventoinhas elétricas, que manti[nham] a sala numa temperatura agradabilíssima".[61] Alguns meses depois, em dezembro de 1907, foi anunciada a abertura de mais um cinematógrafo. Este possuía uma "sala confortável, provida de ventoinhas elétricas" com uma vasta coleção de fitas que deveriam "despertar grande interesse", prometendo receber mensalmente fitas novas de Lisboa, Paris e Berlim.[62]

Com exceção das cantinas, os exemplos citados nos dão a entender que os empreendimentos do ramo do entretenimento buscavam atrair um público composto majoritariamente por homens e, em menor escala, mulheres, de origem europeia ou os representantes africanos considerados como assimilados. No entanto, um olhar mais atento permite perceber como o processo de desenvolvimento desses espaços urbanos nos anos iniciais do século XX trouxe consigo questões relacionadas à convivência de grupos dispares que se esbarravam, mesmo que de maneira hierarquizada sócio e racialmente, pelos quiosques, bares, teatros, cinemas, touradas, exatamente por conta da natureza múltipla que Lourenço Marques adquiriu quando de sua consolidação enquanto capital de Moçambique colonial.

As restrições a esses encontros cotidianos de convivência demonstram o caminhar da formação de uma cidade segregada, que se refletia nos espaços que foram sendo construídos também nos locais de entretenimento. As touradas, apesar de serem praticadas por amadores e sofrerem com as queixas da imprensa por conta da baixa qualidade dos espetáculos,[63] possuíam locais específicos na

61 *A Tribuna*, 26 de novembro de 1907. BNP.

62 *A Tribuna,* 1 de dezembro de 1907. BNP. Segundo Guido Convents, é exatamente a partir de 1907 que aparecem os primeiros registros de exibições de filmes importados da Europa, realizadas no salão Edison e no café Paris. Guido Convents, *Os moçambicanos perante o cinema e o audiovisual* (Maputo: Conteúdos e Publicações, 2011), 48-50.

63 Eram frequentes as reclamações da imprensa, na primeira década do século XX, em relação as touradas. *O Distrito*, por exemplo, afirmou uma vez que "não merece a tourada as honras

plateia para aqueles nomeados como indígenas. O Grupo de Amadores Tauromáquico anunciou, em março de 1901, um evento para comemorar seu primeiro ano de existência. Os piores lugares, aqueles separados dos demais e expostos ao sol, foram designados para o público "indígena".[64] Alguns anos depois, num evento com o intuito de celebrar a inauguração da Praça D. Carlos, localizada em uma importante região da cidade, organizou-se um espetáculo de banda e corrida de touros. Deixando explícita a existência de uma segregação quanto ao local que o público poderia ocupar a partir da utilização das distinções jurídicas de cunho racial apresentadas no capítulo anterior, a tabela de preços do evento indicou que aos "indígenas" caberia um local pior do que a "bancada de sol". A tabela de preços publicada foi dividida da seguinte maneira: "Camarotes (4 entradas) 10$000, barreiras de sombra 2$000, sombra estofada 1$800, bancada de sombra 1$500, bancada de sol 1$000 e indígenas 500".[65]

O lazer não era concebido, por uma ala do pensamento colonial, como um direito da população africana negra. Nesse sentido, boa parte dos ambientes voltados para o entretenimento dos moradores de Lourenço Marques foi projetada tendo em vista cumprir as demandas da população branca e, por vezes, dos filhos da terra, oficialmente classificados como assimilados. Todavia, mesmo que os cinematógrafos se vangloriassem de suas instalações, seguidoras dos preceitos mais modernos, oferecendo os mais recentes filmes europeus, seu público não era de todo composto apenas por essas duas camadas da população.

No dia 19 de dezembro de 1907, *A Tribuna* felicitou o citado cinematógrafo localizado ao lado da Alfândega, pelas "esplêndidas [...] fitas", na sua maioria coloridas, com atores exibindo um "guarda-roupa riquíssimo [...], de um requintado luxo fora do comum" e que de "tão extraordinariamente caiu no agrado do público". Nesse mesmo dia, o periódico informou a ocorrência de "desordens no

de uma resenha". In: *O Distrito*, 12 de janeiro de 1905. BNP.

64 *O Português*, 13 de março de 1901. BNP.

65 *O Distrito*, 28 de setembro de 1904. BNP.

cinematógrafo", que foram aparadas pelo guarda ali em serviço, entre Joaquim Marques e o "indígena Gustare".[66] Não foi informado se o ocorrido foi exatamente naquele cinematógrafo, porém ainda não existiam muitas opções na cidade. O motivo do desentendimento também não foi apresentado. O que destaco é a informação de que era possível encontrar indivíduos classificados como indígenas frequentando os cinematógrafos, importantes locais de disseminação de imagens que influenciavam hábitos em acelerada transformação e, sobretudo, de dispêndio do tempo do não-trabalho. Pelo caso ter ocorrido em 1907, é importante também perceber que, mesmo não tendo a informação precisa, sabemos que o "indígena Gustare" estava em um cinematógrafo que não era voltado exclusivamente para as "classes menos abastada",[67] como era o caso do Cinema Popular, localizado na Avenida Central, que, a partir de 1914, passou a proporcionar para esses indivíduos "espetáculos de variedades".[68]

Segundo Nuno Domingos, após a fundação do "cinema Popular, em 1914, surgiram o Cinema-Lusitano, em 1931, o Império, em 1951, o Olímpia, em 1970", todos voltados para a população dita indígena e que foram criados como consequência do regime de separação racial elaborado pelo colonialismo português. A questão comercial, da possibilidade de obtenção de lucros com o público indígena como consumidor, através da exploração desse tipo de entretenimento, teria sido o motivo primordial para o surgimento desses empreendimentos.[69] A construção de cinemas voltados especificamente para o público indígena pode ter sido também uma reivindicação dessa população, que buscava um entretenimento a partir de gostos distintos, mas, sobretudo, uma forma de se proteger de possíveis atos de violência contra a sua presença no espaço urbano. A criação dessa segregação não chegou a inibir casos de conflitos raciais que pululavam pela cidade e indicam a complexidade das relações sociais que estavam sendo engendradas naquele momento.

66 *A Tribuna*, 19 de dezembro de 1907. BNP.
67 *O Africano,* 30 de maio de 1914. BNP.
68 *O Africano,* 30 de maio de 1914. BNP.
69 Domingos, "Cultura popular urbana e configurações imperiais", 411.

No "Cinema Africano", em 1917, que, em comparação com os demais cinematógrafos mencionados até aqui, era bastante simples, uns "rapazes [...] clarinhos", levianamente acusados como sendo "muçulmanos" pelo *O Brado Africano*, haviam se comportado como "malcriados". Importunando os expectadores "pela parede de caniço", fizeram "trouça aos filmes projetados".[70]

O trajeto até esses estabelecimentos era um momento gerador de tensões relacionadas a essas transformações. O que poderia ser um simples passeio para um cinematógrafo, por exemplo, transformou-se num emblemático caso para analisar os perigos do trânsito existente nos locais de contato entre mundos que o colonialismo insistia em demarcar. *O Brado Africano,* em 08 de maio de 1920, publicou o relato da testemunha de um conflito ocorrido "num carro elétrico", na noite de sábado, numa movimentada rua de Lourenço Marques. A altercação "entre um cavalheiro que se fazia acompanhar por uma dama e o condutor do carro" só não ganhou proporções maiores graças a "intervenção de alguns passageiros". Segundo o relato, o "tal cavalheiro, fez sinal para que o carro parasse". O condutor o parou assim que o ponto de paragem mais próximo foi alcançado. Por não ter sido prontamente atendido, o "ressentido passageiro [...] increpou-se autoritariamente contra o condutor, inquirindo-lhe qual o motivo porque lhe não obedecera

70 No original: "Hi siku dya 14-4-917 (sábado), a "Cinema Africano", há boniba yisanyana ba malcriados, a m abito yabu ba nga ba: – Madisa, Wambasi ni banwanyana ba kompanyia yabu hi nga ba tibikiki a m abito yabu – Laba ba yisanyana hati lepsi afaka be neapsú, lepsi ba nga ba surumana ba nga nwikiki a colonial. Loko a nha bali ba kristão afa hitaku ba popyi hi colonial etc. Lepsi ba nga yentsha psone a "Cinema Africano", psa hi babisile psi ba psi hi khomisa tingana, hikusa a butyongwanini byabu a ba kpkpbisiwanga tindlebe ni ku biwa a ba biwanga, na [oloko] ba biwile a ba khatiwanga. Ke a ba malcriados laba, ba psi kotile a kuya a "Cinema Africano" ba ya yentsha a nsela ku nwinyi wa "Cinema Africano", ba tshikeli ba yima a handle, kati loko ku sungula a ku humesa a hlamba yabu, ba sungula a ku kendla a tihlanga ta nkintari a na ba yentsha pongwe dyi kulu ba sandya a ma fita ba ku: a hi ya hombe hikusa laba ba shabiki a mathikiti be luza mali, boné b ama boni khale a ku biha ka wone. A policia afa dyi huma dyi ba hlongolisa, a na loko dyi nhingena a ndyeni ba tlhela ba hahlula a tinhlanga. Mbuyangwana nwinyi a kumi mindyingo, a ba a hlamala a nsela ya ku yentsha hi ba "patrício", nangweso laba ba nga ba religião dyinwe, knmbe a na a yeantsha hi ba kristão, a na a psi kota a ku hlaya epsaku, ba mu yeyisa hi lepsi [yen] a nga wa religião dya shi surumana. Ngopfu lepsi psi nga mu hlamalisa hi Madisa a mukonwana wakwe, nangweso Madisa loko a djula a ku nhingena a psi bona a nga hakelisiwi mali, hati lepsi a nsela a yentshelaka psone! Ta-ha-ta. K.B". *O Africano,* 28 de abril de 1917. WNA.

ao sinal que havia feito". A óbvia resposta dada, que teria vindo com cordura, parece ter mexido com os brios da dama, pois a mesma "voltando-se para o cavalheiro que a acompanhava, e, referindo-se ao condutor, disse-lhe: deixa lá esse negro, esse selvagem". Por sua vez, essas palavras "ocasionaram a que o condutor lhe retorquisse: a senhora não seja malcriada". Com isso a confusão foi instaurada. O cavalheiro em questão passou a tentar "agredir, a soco, o condutor, o que lhe foi obstado por alguns passageiros". Logo em seguida, um alferes da Guarda Republicana que se encontrava nas proximidades, interviu, solicitando prudência. O que foi prontamente repelido pelo cavalheiro afirmando não ter que dar satisfações, "pois que era um capitão de artilharia". No final, o autor do relato afirmou que as "inúmeras pessoas" que presenciaram o ocorrido, firacam "favoráveis ao condutor, pela forma acertada e correta como procedera".[71]

Embates como esse nem sempre acabaram de maneira relativamente pacífica. Vide, por exemplo, um caso ocorrido em novembro de 1920, onde o Secretário dos Negócios Indígenas reclamou com o Comissário de Polícia sobre a postura de um motorista de "carro elétrico" e, principalmente, de dois policiais que nada fizeram para impedir, o espancamento de "um indígena" pelo condutor, por esse não ter se sentado no "lugar que lhes está destinado".[72] Apesar disso, esses ocorridos, assim como tantos outros possíveis de serem encontrados nas fontes, não devem ser entendidos enquanto a materialização de mundos dicotômicos que não se interferiam mutuamente, mas antes como demonstrativos dos embates, mesmo que dentro de lógicas desiguais de poder, entre campos mutuamente dependentes.

Noutro momento, um contribuinte ativo do jornal *O Africano*, que usava o pseudônimo de Nyeleti, atacou, ao mesmo tempo, a companhia de bondes de Lourenço Marques e os "baneanes", afirmando ser um absurdo "se cobrar a mesma importância aos indígenas que são obrigados a ir de pé na plataforma traseira do carro".

71 *O Brado Africano,* 8 de maio de 1920. WNA.
72 In: AHM, DSNI, Caixa n.º 1605.

O problema era visto como mais agravante quando mulheres "decentemente vestidas com capulanas asseadíssimas" se dirigiam nas "noites de cinematógrafo, transitarem de pé, na plataforma, fazendo um contraste vergonhoso com imundos baneanes que têm a liberdade de se sentarem dentro dos carros". Utilizando de adjetivos pejorativos para descrever aquele Outro como "asquerosos, porcos, sebentos" e "muito menos dignos que os africanos", toda aquela cena era vista dentro de uma lógica de racialização hierarquizante das diferenças sociais que justificavam a atitude em descreditar aqueles indivíduos de origem indiana em relação aos africanos.[73]

Independente das dificuldades opressoras encontradas no dia a dia de uma cidade colonial que se esforçava em produzir diferenças raciais, a incorporação do cinema no cotidiano da população citadina como um todo parece ter ocorrido de maneira rápida. Até a inauguração das primeiras salas em 1907, o principal atrativo de espetáculos encontrava-se nas apresentações teatrais e era preciso estar a par das publicações dos periódicos para se informar das notícias internacionais. Após essa data, os cinematógrafos rapidamente ganharam seu espaço como locais de informação e lazer.[74] Películas com informações a respeito das ações governamentais compunham

73 *O Africano*, 30 de setembro de 1911. WNA. O termo baneane era (e ainda é) usado em Moçambique para designar os indivíduos de origem indiana e que, majoritariamente, dedicam-se ao comércio. O monhé, assim como a designação baneane, é um termo pejorativo para designar aqueles indivíduos de origem árabe e/ou praticantes do islamismo. Para maiores informações a respeito da presença dessas comunidades em Moçambique, ver: Luis Frederico Dias Antunes, "O Bazar e a Fortaleza em Moçambique: A Comunidade Baneanes do Guzereta e a Transformação do Comércio Afro-Asiático (1686-1810)" (Tese de Doutoramento, NOVA FCSH, 2001). Mais especificamente para a sua presença em Lourenço Marques, ver: Valdemir Zamparoni, "Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, 1890-1940", *Lusotopie* (2000): 191-222. Segundo Zamparoni, Nyeliti teria o significado de estrela, em ronga, e seria um "operário branco, ativista político nos Portos e Caminhos de Ferro de Lourenço Marques, residente na cidade antes já de 1897". Suas atividades em Lourenço Marques cessam após sua participação na greve ferro-portuária de 1917, quando é preso e deportado para a Ilha de Moçambique. In: Valdemir Zamparoni, "A imprensa negra em Moçambique: a trajetória de 'O Africano' – 1908-1920", África: Revista do Centro de Estudos Africanos. USP, v. 11, n.º 1 (1988): 83.

74 Não apenas o cinema rapidamente ganhou projeção pela cidade. Como afirma Nuno Domingos: "O desporto, e o cinema, foram usados enquanto instrumentos de congregação e sociabilidade, de regulação de tempos livres e de transmissão de hábitos". Domingos, "Cultura popular urbana e configurações imperiais", 403.

a grade de reprodução e produção. Mesmo aparecendo de forma escassa ao longo dos jornais consultados, ficamos sabendo que, por exemplo, "foram tiradas algumas fitas cinematográficas aos batuques organizados pela Companhia" dos Carros Elétricos, quando da visita do governador de Moçambique e de "outras entidades de L. Marques", em Marracuene.[75]

Não à toa os teatros passaram a congregar em suas grades de espetáculos algumas apresentações de "película cinematográfica", como fez o teatro Varietá.[76] Nesse, em setembro de 1914, foram apresentadas as "primeiras fitas cinematográficas com os acontecimentos da guerra" que haviam começado na Europa.[77] Também foram exibidas a continuação das "proezas de bandido célebre" chamado "Zigomar", cujas fitas já haviam levado ao "Varietá milhares de pessoas", com a promessa de novas aventuras a serem apresentadas por preços módicos.[78] O teatro Gil Vicente igualmente se rendeu aos filmes.[79] O que, invariavelmente, provocou comparações sobre a qualidade das películas entre os locais e de suas instalações. Em 1921, ambos faziam muito sucesso, porém o teatro Gil Vicente exibia com maior frequência filmes portugueses e, apesar da qualidade pior da tela, o teatro Varietá continuava com suas galerias cheias.[80]

O conteúdo das exibições variou bastante ao longo dos anos. Segundo Nuno Domingos, seria possível perceber a imposição de uma "cultura popular internacional", com o adentrar do século xx, em Lourenço Marques, especialmente para o caso dos cinemas.[81] Efetivamente, grandes artistas desse período podiam ser vistos nas salas de espetáculos da cidade. O "incomparável cômico Charlie Chaplin", para o deleite local, teve algumas fitas apresentadas em janeiro de 1917.[82] No entanto, a produção desse conteúdo não era

75 *O Africano,* 7 de agosto de 1912. WNA.
76 *O Africano,* 24 de maio de 1913. WNA.
77 *O Africano,* 24 de setembro de 1914. WNA.
78 *O Africano,* 7 de março de 1914. WNA.
79 *O Africano,* 18 de março de 1914. WNA.
80 *O Brado Africano,* 25 de junho de 1921. WNA.
81 Domingos, "Cultura popular urbana e configurações imperiais", 403.
82 *O Africano,* 10 de janeiro de 1917. WNA.

verticalizada apenas entre o eixo Europa-Moçambique.[83] Ainda naquele ano de 1917, o teatro Varietá anunciou que, conjuntamente a apresentação da gazeta "Mirror", produzida na África do Sul e "onde se mostram as cenas e os acontecimentos mais importantes de cada semana", adicionaria "vistas panorâmicas de vários pontos" de Portugal, tendo uma parte dedicada especificamente "a Província de Moçambique".[84] Além disso, apresentaria uma produção da empresa sul-africana African Films Production, intitulada "Os pioneiros da África do Sul". No filme, contava-se a história dos "voortrekkers" – pioneiros – e seu movimento migratório da Cidade do Cabo para o interior do continente. O destaque especial foi dado a encenação da "batalha de Blood River", onde os colonizadores europeus massacraram os zulus. Anunciou-se que o público deveria esperar nada mais do que "a história viva e exata da conquista da África do Sul".[85]

Condizente com o público que mais se buscou atrair para sua sala, a encenação dos acontecimentos ocorridos na década de 1830 na África do Sul, do filme transmitido pelo Varietá, possuíam a tendência de engrandecer a empreitada branca europeia sobre as populações nativas africanas, especialmente ao dar ênfase aos sucessos militares durante o embate armado. Segundo o jornal, durante as filmagens da batalha de Blood River, "os indígenas excitados pelos sucessivos ataques e pelos tiros chegaram a tomar a batalha como coisa a 'valer', lutando com energia e causando muitos ferimentos, sendo depois necessário empregar a força para os conter".[86] Mesmo podendo imaginar que esse tenha sido um recurso usado para legitimar a qualidade da produção do filme e, assim, atrair o público, não deixa de ser espirituoso a possibilidade de que, quase

83 Nuno Domingos aponta essa tendência ao analisar o futebol em Moçambique e a relação íntima que ele estabeleceu com Portugal, mas, ao mesmo tempo, com a África do Sul. Ver: Nuno Domingos, "Desporto moderno e situações coloniais: o caso do futebol em Lourenço Marques", in *Mais do que Um Jogo: O Esporte e o Continente Africano*, org. Vitor Andrade de Melo, Marcelo Bittencourt e Augusto Nascimento (Rio de Janeiro: Apicuri, 2010), 211-242.

84 *O Africano,* 21 de julho de 1917. WNA.

85 *O Africano,* 16 de junho de 1917. WNA.

86 *O Africano,* 16 de junho de 1917. WNA.

cem anos depois, um filme que buscou exaltar a conquista europeia sobre o continente africano tenha demonstrado o quanto esse controle constantemente exaltado poderia se encontrar em uma situação porosa tão rapidamente.

A percepção a respeito da maneira como essas películas eram recebidas pelo conjunto das populações africanas é uma questão de difícil percepção nas fontes existentes, mas que merece escrutínio. A obra literária de Henry Rider Haggard já era de longa data célebre quando se dá a explosão do fenômeno dos cinematógrafos em Lourenço Marques.[87] Aproveitando do seu sucesso, a African Film Production investiu na elaboração de películas baseadas nos textos do famoso romancista.[88] Em novembro de 1919, *O Africano*, nessa época não mais sob o comando dos irmãos Albasini, convidou o público para assistir à apresentação, no teatro Varietá, da "sensacional fita intitulada Allan Quartermain". Tendo como personagem central o herói de *As minas do rei Salomão*, o filme descreveria "as aventuras de três arrojados exploradores que se atreveram a uma jornada longa e perigosa para o interior d'África por regiões ainda inexploradas". O objetivo final desses era o de "descobrir uma raça branca que lendas diziam existir no mais remoto ponto da África Central". Existem aqui diferentes elementos do discurso colonial europeu, como o avanço exploratório, aventureiro e arriscado do homem branco ao interior do continente africano, o que justificava uma incisiva atuação de ocupação desses territórios pelas metrópoles europeias. Havia ainda a ideia de regiões remotas não ocupadas pela presença humana e/ou esquecidas no tempo, entendidas como uma possibilidade de se retornar aos passados mais remotos da espécie humana e estuda-las in loco. Muito por esperar espectadores adeptos desse discurso, imaginava-se que os episódios narrados trariam "interesse e entusiasmo do público".[89]

87 Para uma análise da obra de Henry Rider Haggard, sua relação com o império britânico e a cultura vitoriana do século XIX, ver: Anne Mcclintock, "A família branca do homem. O discurso colonial e a reinvenção do patriarcado", in *Couro Imperial*.

88 Para uma análise, mesmo que breve, das versões cinematográficas das obras do autor, ver: Ella Shohat, "Gender and the Culture of Empire: Toward a Feminist Ethnography of the Cinema", *Quartely Review of Film and Video,* v. 13, n.º 1-3 (1991): 45-84.

89 *O Africano,* 26 de novembro de 1919. WNA.

No ano seguinte, novamente foram anunciadas exibições no teatro Varietá de "uma fita extraordinária" inspirada em *As minas do rei Salomão*. Dessa vez era *O Brado Africano* que se mostrava animado com o filme, esperando o teatro ter "uma casa cheia, pois [haveria] ali muito que ver e admirar".[90] Porém, as expectativas de se encontrar uma boa representação do romance não foram concretizadas. Um "horror tudo aquilo" foram as palavras usadas pelo jornal para classificar o que viu. O primeiro contratempo, causador de "dolorosa impressão", foi o fato de que, para aqueles que haviam lido o livro, nada do que havia sido visto estava no romance. As atuações dos atores masculinos também seriam sofríveis. E, por último, irritaram-se profundamente com o fato das duas personagens femininas africanas retratadas no filme serem "uma branca pintada" e "outra branca".[91] A ausência de representação de populações originariamente negras na película, além de ser ressaltada pelos produtores do jornal, representantes de um grupo letrado de origem africana, como uma imprecisão racial, também revelam um incomodo por parte dessa camada populacional, que insistiu em participar da "conversa burguesa", dentro de um cenário de perda paulatina do seu espaço nesse mercado cultural predominantemente urbano.

A imprecisão racial na escalação das atrizes, que tanto afligiu *O Brado Africano*, não foi a única preocupação a respeito do conteúdo transmitido nos cinematógrafos. Conjuntamente a essa reclamação, encontramos outra relacionada com a influência que as desventuras e peripécias do célebre bandido "Zigomar" poderiam estar causando nos indígenas. Por um lado, com relação as adaptações cinematográficas das obras de Henry Rider Haggard, *O Africano* e *O Brado Africano* não parecem compartilhar da mesma opinião. Por outro lado, ambos defendiam uma atenção especial ao "clamor público contra a péssima escola que constituem as 'fitas' cinematográficas".[92] Essa campanha teve, como primeira resposta,

90 *O Brado Africano*, 29 de maio de 1920. WNA.
91 *O Brado Africano*, 12 de junho de 1920. WNA.
92 *O Africano*, 6 de agosto de 1918. WNA.

a ação da Companhia de Moçambique dentro do território que a mesma controlava.[93] *O Africano* louvou a medida adotada em maio de 1919, que proibiu aos indígenas, dentro da jurisdição da empresa, de "assistir a espetáculos cinematográficos onde se exibam fitas de crimes, roubos, homicídios, fogo posto". Por último, criticou, de maneira jocosa, as autoridades de Lourenço Marques que, mesmo sendo "a cabeça (sem miolos) da Província", permitiam que aquele espaço de sociabilidade do tempo livre e de transmissão de hábitos, supostamente transformassem os "pretos, pela frequência dos cinematógrafos, uns criminosos, uns ladrões, uns viciosos".[94] A campanha tardou cerca de um ano para encontrar reverberação oficial. Em junho de 1920, o Conselho do Governo aprovou um projeto "proibindo a entrada aos indígenas, quando nos cinematógrafos, se exibam fitas que metam roubos, assassinatos". *O Brado Africano* defendeu a extensão dessa ideia para as "crianças de todas as cores cuja mentalidade está também na fase de insipiência e de sujestionabilidade".[95]

Empreendimentos comerciais, como o do Cinema Popular, acabaram por sofrer financeiramente com intervenções coloniais. Em 1921, reaberto após alguns meses fechado e sob a vigência da legislação que restringia os filmes que eram considerados má influência para os indígenas, o proprietário acabou por ser obrigado a insistir na exibição de "fitas de lição moral, cômicas, históricos, panorâmicas, onde poderão entrar todas as noites as crianças e os indígenas".[96] *O Brado Africano* fez coro favorável à apresentação desse tipo de fitas, que, segundo o jornal, seriam mais propícias "para ser vistas por indígenas e crianças sem prejuízo".[97] Porém, em menos de um mês após a reinauguração, o cinema enfrentava pro-

93 A companhia de Moçambique, na época, controlava as regiões que hoje correspondem as províncias de Manica e Sofala. Sobre as companhias majestáticas que controlaram parte significativa do atual território moçambicano durante os anos finais do século XIX e as três primeiras décadas do século XX, ver: Zamparoni, "Entre 'Narros' e 'Mulungos'", 25-26. Ou Maria Inês Nogueira da Costa, "No centenário da Companhia de Moçambique, 1888--1988", *Arquivo,* Maputo, n.º 6 (Outubro de 1989): 65-76.

94 *O Africano,* 17 de maio de 1919. WNA.

95 *O Brado Africano,* 12 de junho de 1920. WNA.

96 *O Brado Africano,* 23 de abril de 1921. WNA.

97 *O Brado Africano,* 30 de abril de 1921. WNA.

blemas financeiros que pareciam estar relacionados com os temas preponderantes dos filmes.[98]

Apesar de adotarem um posicionamento em defesa da população classificada como indígena, o distanciamento identitário entre os responsáveis pelo jornal e os indivíduos classificados como tais, assim como o seu posicionamento enquanto guias tutelares das populações africanas para a civilização, levou figuras como as dos irmãos Albasini para a adoção de discursos propalados pelo colonialismo que detratavam as populações negras africanas, sem realizar distinções, como o ideário que as associava a um estágio ainda infantil da evolução humana. Oliveira Martins, um importante teórico da ação colonial portuguesa na África e construtor de um arcabouço imaginário racista sobre as populações africanas, afirmou que sempre "o preto produziu em todos esta impressão: é uma criança adulta. A precocidade, a mobilidade, a agudeza própria das crianças não lhe faltam; mas essas qualidades infantis não se transformam em faculdades intelectuais superiores".[99]

Ainda em junho de 1920, *O Brado Africano* reclamou a respeito da ausência de uma resolução a respeito da aplicabilidade da portaria que proibia "a entrada aos indígenas nos cinematógrafos, quando sejam exibidas fitas com assassinatos, roubos, incêndios". O jornal defendia a necessidade da existência de um censor que visse anteriormente os filmes e os classificasse como impróprios, ou não, para essa camada populacional. A postura era defendida em oposição ao que vinha acontecendo. Classificando como a "tolice que ela dá lugar", continuavam a ser vendidas "entradas a toda gente, pretos, brancos, amarelos e pardos", ficando um "agente da autoridade" dentro da sala de espetáculo. Quando a fita começava e, após alguns instantes, percebendo-se que a sessão seria imprópria aos indígenas, o agente começava a agir, causando tumultos na sua tentativa de expulsar os respectivos indígenas que se encontrassem na sala de

98 *O Brado Africano,* 7 de maio de 1921 e 14 de maio de 1921. WNA.

99 J. P. de Martins Oliveira, *O Brasil e as Colónias Portuguesas* (Lisboa: Guimarães, 1978), 262. Para uma visão ampla sobre as representações fabricadas a respeito dos africanos no imaginário português, ver: Anderson Ribeiro Oliva, "De Indígena a Imigrante: O Lugar da África e dos Africanos no Universo Imaginário Português dos Séculos XIX ao XXI".

projeção. Para além da confusão que aquilo tudo causava ao andamento do filme, o jornal reclamou sobre uma suposta imprecisão do agente repressor colonial na decisão de quem se encaixaria na classificação de indígena. A imprecisão na decisão dos indivíduos que verdadeiramente sofreriam as consequências de uma má influência do cinema e, portanto, poderia ser classificado enquanto seres inferiores, foi visto como um ultraje pelo jornal. Afinal, se pretendia aplicar uma homogeneização dos diferentes grupos africanos submetidos ao regime colonial português, não reconhecendo distinções que *O Brado Africano* insistia em afirmar a existência. Nesse sentido, protestaram veementemente contra deixar nas mãos de agentes não treinados o ato de separar dentro dos chamados indígenas aqueles com "cérebros cultos e equilibrados que se não deixam arrastar por uma exibição animatográfica de qualquer crime".[100]

Valdemir Zamparoni, ao analisar o processo de construção das estruturas excludentes do espaço urbano laurentino nos lugares de lazer, enfatiza como as restrições da presença indígena nos cinemas estava diretamente vinculada ao receio do "poder sedutor das imagens cinematográficas" para influenciar os "colonizados que [...] os brancos não eram invencíveis".[101] Efetivamente, a preocupação com relação a influência cinematográfica sobre o comportamento dos indígenas dentro da cidade perdurou ao longo de, praticamente, todo o período colonial. Ao tentar explicar a delinquência juvenil nos subúrbios de Lourenço Marques, António Rita-Ferreira, por exemplo, colocou a pobreza que assolava aqueles bairros como atributo secundário para esse fenômeno. Segundo o antropólogo e administrador colonial português, a chave para solucionar essa inquietação estaria na percepção de que existiria uma autêntica vida social indígena, no qual a presença cada vez maior desses indivíduos no meio urbano, sobretudo a partir dos anos 1950, teria provocado o fenômeno da destribalização. Por sua vez, esse fenômeno seria consequência de uma instabilidade inseparável aos indígenas dentro das cidades no que diz respeito

100 *O Brado Africano,* 26 de junho de 1920. WNA.
101 Zamparoni, "Entre 'Narros' e 'Mulungos'", 260.

ao que era entendido como “família tradicional indígena” e a má influência dos “filmes policiais, de espionagem, de ‘cowboys’ e outros versando temas de violência”.[102]

O que nos importa ater nesse momento é o fato de que, tendo desenvolvido sua pesquisa no início dos anos 1960, Rita-Ferreira encontrou nos subúrbios de Lourenço Marques uma presença marcante do cinema na vida dos habitantes dessa região da cidade. Independente de assistirem a esses filmes considerados desvirtuantes, provavelmente apenas nos estabelecimentos voltados exclusivamente para atenderem a esse público, fica evidente que a proibição imposta pelo Conselho do Governo, nos anos 1920, não foi de todo eficiente. O intervalo temporal de quarenta anos pode ser um explicativo para o afrouxamento das políticas repressivas impostas ainda no contexto de consolidação das formas de dominação portuguesa na região do início do século xx. Porém, dentro do cenário de altercação ao colonialismo português e a tomada de uma série de políticas restritivas de cunho cultural, que buscavam minar o cenário contestatório dos anos 1960, é de se imaginar que não se fizessem concessões a capacidade comunicativa dos filmes junto as camadas indígenas urbanas de Lourenço Marques.[103]

Não precisamos ir tão longe no tempo para perceber a insistência em burlar (mesmo correndo o risco de sofrer na pele as consequências dessa obstinação) as políticas que tentavam impor restrições de acesso as novas formas de lazer que surgiam na cidade. Por um lado, ao enfocar na ação direta contra os indígenas que insistiam em assistir filmes com cenas que lhes eram proibidas, Zamparoni abordou com eficácia a brutalidade dos agentes e a construção das interdições das liberdades criadas pelo colonialismo. Por outro lado, ao

102 Rita-Ferreira, “Os Africanos de Lourenço Marques”, 259-260. Conjuntamente ao cinema, as cantinas eram apontadas pelo autor como o segundo local que mais desviavam os adolescentes, homens e mulheres, para o caminho da delinquência.

103 Sobre o contexto dos anos 1960 e a adoção de políticas de repressão voltadas para a área cultural dentro do colonialismo português na África, ver, como exemplo de análise possível, o artigo de Marcelo Bittencourt, “Moral e política: a vigilância colonial sobre o esporte angolano”, in *Esporte e lazer na África: novos olhares,* org. Augusto Nascimento, Marcelo Bittencourt, Nuno Domingos, Victor Andrade de Melo, 155-178 (Rio de Janeiro: 7Letras, 2013).

relatar um caso ocorrido em abril de 1927, onde um indígena é expulso a base da pancada de uma sala de projeção, percebe-se o quanto o cotidiano da aplicação de políticas restritivas ao acesso dos chamados indígenas aos espaços de lazer provocou tensões que demonstram inúmeros percalços diretamente relacionados a obstinação dessas pessoas em assistir os filmes que mais lhes agradavam, independente das restrições impostas.[104]

As tensões relacionadas ao desfrute do tempo livre, especialmente dentro de um espaço marcadamente urbano, acarretaram conflitos que fugiram aos preceitos iniciais da separação fixa e racializante dos lugares urbanos destinados intencionalmente para cada segmento sociorracial do mundo colonial de Lourenço Marques. No entanto, na medida em que a vadiagem significava o não-trabalho, a repressão que insidia sobre o tempo do não-trabalho dos indígenas – ou seja, durante seus poucos momentos de lazer – classificando aquela segundo um código que os penalizava com a privação da liberdade ou com barreiras que dificultavam sobremaneira o aproveitamento desse tempo, as ações repressoras e/ou regulamentadoras sobre essas populações interferiram diretamente nas maneiras como puderam usufruir do seu tempo de acordo com seus próprios desejos.

Como apontado nos capítulos anteriores, existiu um enquadramento da população classificada como indígena como incivilizável por meio de sua caracterização constante como composta por vadios, bêbados, prostitutas ou simples bandidos. Por vezes, eram publicadas nos periódicos listagens extensas, sem grande alarde, quase que para completar um possível buraco entre as colunas que traziam as demais notícias, com nomes de pessoas e o porquê de elas terem sido presas. O título dessas seções variou de jornal para jornal, não foram publicadas com periodicidade definida e nem sempre traziam junto ao nome alguma pista que indicasse uma filiação da nacionalidade ou da identidade do indivíduo preso. *O Distrito*, por exemplo, publicava a coluna "Ocorrências policiais", que, em setembro de 1904, trazia as seguintes informações:

104 *O Brado Africano,* 9 de abril de 1927. Apud Zamparoni, "Entre 'Narros' e 'Mulungos'", 260.

> Foram presos: Os guardas da noite da estância de madeiras da casa De Waal, Digue, Bancome e Gimo, por suspeita de terem roubado 3 atados de zinco. O indígena Gallo, por agredir um outro indígena, que se achava prostrado por embriagues numa das ruas da cidade. O indígena Jeque por andar fazendo venda, na Malanga, dum caixote com livros, que lhe foi apreendido, declarando que o havia roubado de bordo do vapor *Portugal,* averiguando-se pertencer a Prudêncio Marques a quem foi entregue. Na rua D. Luiz os súditos ingleses Sozente e Anderson, por estarem embriagados e se envolverem em desordem. Os indígenas Manoel, Luiz e Antônio, por embriagues. O súdito americano Scott, pelo mesmo motivo. O indígena Abacar, acusado de furtar umas galinhas e coelhos a Militante Jorge. O indígena Guinhamane, por tentar roubar a gaveta de uma cantina na Malanga, pertencente a Arthur Ferreira de Mattos.[105]

Era grande a diversidade de pessoas presas que se encontravam nas ruas de Lourenço Marques e a imprensa não dava total exclusividade nessas notas à detenção de um determinado grupo populacional. Em alguns casos apenas aparece o nome da pessoa e porque ela foi presa. Noutros, somos informados somente do primeiro nome do indivíduo, o que sugere tratar-se de um indígena, que podia realmente não possuir um sobrenome ou nome de família, ou indicar uma postura dos jornais que não entendiam como sendo importante especificar a identidade de alguns sujeitos. Podiam também ser estrangeiros, como os "súditos ingleses" ou o "súdito americano", que haviam se envolvido em bebedeiras e desordens. Sendo assim, é interessante perceber como, independente do fato de encontramos notícias constantes sobre a prisão de europeus bêbados pelas ruas de Lourenço Marques, o pensamento científico da época produziu uma leitura da inferioridade racial negra, vinculando-a a uma interpretação da representação dos ditos indígenas enquanto os verdadeiros indivíduos propícios para o vício da beberagem e, consequentemente, da vadiagem, acabando por serem considerados

105 *O Distrito,* 5 de setembro de 1904. BNP.

mais facilmente influenciáveis pelos males da civilização. Ou seja, fato e representação não necessariamente andaram juntos no que diz respeito à maneira como aqueles classificados como indígenas eram vistos pelos periódicos e, num sentido mais amplo, pelo pensamento colonial português.[106]

Os espaços citadinos onde esses indivíduos podiam desfrutar do tempo livre que encontravam em suas vidas e reforçar laços de sociabilidade através de práticas cotidianas de lazer foram entendidos como locais necessários de vigilância e, por vezes, locais a serem combatidos. Defendeu-se que seriam neles onde os indígenas desenvolveriam – ou responderiam a algo natural de sua "raça" – os vícios que os levariam para uma vida longe da civilização propalada pelo colonialismo. Ao mesmo tempo, por conta da leitura que os inferiorizava como indivíduos localizados num momento temporal primitivo da evolução humana, entendeu-se que os mesmos eram incapazes de possuírem um filtro para distinguir o que era benéfico da civilização, do que não era. Nesse sentido, a defesa por um controle e por um ordenamento desses espaços, com o objetivo de produzir uma tutela que os guiasse para um caminho entendido como correto, sobretudo através da repressão policial, foi constante, tendo todos os órgãos de imprensa existentes em Lourenço Marques nesse período exercido um papel fundamental na vigilância cotidiana das ações coloniais em prol desse objetivo.

Normalmente, quando os periódicos escreveram sobre a presença dos indígenas dentro do espaço urbano nos seus momentos de lazer, incidiram suas abordagens no sentido de pressionarem o Estado colonial na direção de uma repressão aos efusivos divertimentos daquelas populações. Por vezes, as pressões dos órgãos de imprensa para que a repressão policial atuasse sobre essa população obteve respostas. As notícias sobre a ocorrência de rusgas policiais

106 Noutro momento realizei uma abordagem da relação entre representação, repressão e lazer encontrado na imprensa laurentina do início do século xx. Ver: Matheus Serva Pereira. "'Beiços a mais, miolos a menos...': representação, repressão e lazer dos grupos africanos subalternos nas páginas da imprensa de Lourenço Marques (1890-1910)", in *Esporte e lazer na África: novos olhares,* org., Augusto Nascimento, Marcelo Bittencourt, Nuno Domingos, Victor Andrade de Melo, 37-61 (Rio de Janeiro: 7Letras, 2013).

pela cidade revelam uma atuação dessa repressão direcionada para determinados espaços, especialmente aqueles marcados por uma sociabilidade entre diferentes pessoas, mas, sobretudo, aqueles utilizados nos seus tempos livres.

Na noite de 22 de novembro de 1907, por exemplo, foi "feita uma rusga, tendo sido presos grande número de indígenas que se entregavam a vadiagem".[107] Uma outra rusga ocorrida em janeiro de 1905, em represália à agressão sofrida por um policial "por cerca de 15 pretos", foi noticiada com entusiasmo pelo *O Distrito.* Dando coro positivo a ação da polícia, o periódico defendeu a continuação das rusgas "de forma a acabar de vez com essa sucia de vadios que de noite não fazem outra coisa senão roubar, para de dia se embebedarem e dormirem". No entanto, nem todos passavam o dia inteiro na esbórnia, tal como o jornal insistiu em reforçar como natural. Afinal, alguns dos presos na abordagem policial possuíam "ocupações honestas", ou seja, trabalhavam em diferentes locais da cidade e não poderiam ser acusados de vadios. Estando no local da rusga muito provavelmente com o intuito de gastar o seu tempo livre, terminaram por serem colocados em liberdade. O resultado final teria sido a prisão de indivíduos classificados enquanto possuidores de uma diversidade de identidades sociais muito mais plural do que aquela apresentada pelo cosmopolitismo enevoado apresentado no início do capítulo. Foram para cadeia, ao todo, "81 Zanzibaristas, macuas e alguns mouros cantineiros que tentaram dar fuga aos pretos que a polícia pretendia prender". Além disso, "25 pretos que jogavam as cartas" e que o "fazem continuamente desde pela manhã até a noite" foram levados para a prisão. Conjuntamente a apreensão dessas pessoas, teriam sido "encontrados vários objetos de vestimenta de senhoras, facas, gazuas e muitos outros instrumentos a que se tornaram suspeitos".[108]

A menção a presença de roupas encontradas entre os pertences dos presos é relevante. Apresentei anteriormente, através dos classificados, como a valorização de produtos (por exemplo, as vesti-

107 *A Tribuna*, 23 de novembro de 1907. BNP.
108 *O Distrito*, 12 de janeiro de 1905. BNP.

mentas) estava relacionada com a construção da cidade de Lourenço Marques como um local exemplarmente civilizado e, por isso mesmo, um "canto da Europa na África". Os eventos de gatunagem noticiados pelos jornais com frequência acusavam os indígenas de serem os responsáveis por tais façanhas. Existiu, nas descrições dos produtos surrupiados, uma atenção especial às diversas roupas que eram levadas de seus donos. Em junho de 1902, por exemplo, "uns gatunos" invadiram a casa de um membro da redação d'*O Progresso* e roubaram "várias peças de roupa e calçado".[109] A atração exercida pelos cinematógrafos, pelas roupas e calçados podia fascinar aqueles que presenciavam as novidades que eram expostas e encontradas nos anúncios dos jornais ou nas vitrines das lojas. No entanto, foram apropriadas e resignificadas na medida em que as bricolagens cotidianas ocorriam com o desenrolar da incapacidade colonial de ditar na totalidade os ritmos das transformações, ainda que muitas vezes impostas pelas demandas e atuações repressivas daqueles que insistiram em reforçar o cosmopolitismo enevoado de Lourenço Marques.

109 *O Progresso,* 2 de junho de 1902. BNP.

CAPÍTULO 4

Forçando as frestas do poder colonial

ENTRE A "ESCOLA DE VÍCIO" E O "MUNDO TEMPERADO DE RITMO E POESIA"

As possibilidades de Lourenço Marques e, principalmente, de seus subúrbios, tidos como espaços de emergência de novos parâmetros culturais e reivindicação de direitos, ampliaram os atrativos da cidade para uma camada populacional que não necessariamente era bem quista de existir no mundo urbano que estava sendo instaurado pelo poder colonial. As dificuldades de se proceder com "a identificação dos indígenas em Lourenço Marques" era uma preocupação do Administrador da Circunscrição do Maputo, uma das cinco circunscrições do distrito de Lourenço Marques. Em novembro de 1913, o Intendente dos Negócios Indígenas, funcionário da Direção dos Serviços e Negócios Indígenas, órgão administrativo colonial responsável pelo trato das questões envolvendo os chamados indígenas, informou que a ausência de "passes ou documentos das autoridades donde os indígenas são naturais" possibilitava que os mesmos dessem "nomes trocados" quando interpelados pelas autoridades. Essa estratégia de escapar do controle colonial sobre suas liberdades de ir e vir possibilitava-os "evadirem-se ao cumprimento das suas obrigações". Por fim, concluiu que era melhor mudar esse estado de coisas, pois "como escola de vício, Lourenço Marques não é inferior a Roma Antiga".[1]

1 AHM, DSNI, Caixa 225, Carta do Administrador da Circunscrição do Maputo para o Senhor Intendente dos Negócios Indígenas e Emigração, em 14 de novembro de 1913.

Décadas depois, José Craveirinha, considerado um dos mais importantes escritores moçambicanos, viveu ativamente as transformações pelas quais Moçambique passou ao longo do século XX. Nascido em Lourenço Marques, em maio de 1922, criado entre dois mundos, o português de seu pai e o ronga de sua mãe, desde cedo experimentou contatos entre universos que se olhavam com desconfiança, mas que no espaço urbano inevitavelmente se tocavam.[2] Foi criado nos bairros fronteiriços entre esses dois mundos, muito provavelmente próximo dos locais onde a "maior parte da população preta" vivia e aprendia os supostos "vícios" que amedrontavam os administradores coloniais portugueses. Numa época onde rebuliços pelos sons de tambores ocorriam nos subúrbios laurentinos, trazendo algum conforto para uma vida sofrida por conta da exploração colonial, o poeta percebeu que ali existia um "mundo temperado de ritmo e poesia".[3]

Desde a ascensão de Lourenço Marques como centro do poder colonial português em suas possessões na costa da África oriental, no final do século XIX, existiu um embate entre a imagem que se construía sobre a cidade e a efetivação daquele espaço como ambiente vivido, especialmente quando direcionamos o olhar para o mundo daqueles que ocupavam a maioria dos postos de trabalho. Por um lado, independente das interpretações múltiplas sobre a ação colonizadora portuguesa em Moçambique, diferentes agentes sociais agiram em prol da edificação de uma "cidade de África que procura não sentir a África".[4] Nesse sentido, como demonstrei anteriormente, existiu um esforço para silenciar aquilo que era considerado como representativamente africano existente dentro do perímetro urbano. Por outro lado, as entrelinhas da documentação colonial revelam cenas de um processo não linear. As insistentes burlas cotidianas das populações classificadas pelo linguajar colonial português como indígenas interferiram diretamente no esforço de tornar Lou-

2 Entrevista de José Craveirinha publicada em: Patrick Chabal, *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade.* (Lisboa: Editora Vega, 1994), 85-103.

3 José Craveirinha, *O folclore moçambicano e as suas tendências* (Maputo: Alcance Editores, 2009), 15.

4 José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique. Volume III* (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), III.

renço Marques um centro propagador e exemplar do projeto civilizatório. Ao longo desse capítulo, analisarei os fragmentos das histórias de homens e mulheres "indígenas" que buscaram, sobretudo por meio da venda de sua força de trabalho ou na ocupação de postos de serviços nas ruas e cantinas de Lourenço Marques nas primeiras décadas do século XX, viver suas vidas compartilhando experiências que mostram novas e singulares recriações/ressignificações elaboradas na medida em que se viram forçados a interagir com os variados modelos de dominação e, ao mesmo tempo, com as recém-criadas instituições coloniais reguladoras da vida social. Ao resistirem, não necessariamente ao colonialismo, mas como formas cotidianas de lidar com as transformações engendradas pelo colonialismo, que afetavam suas formas de vida anteriormente existentes, as experiências "indígenas" no mundo urbano foram construídas na medida em que tentaram recriar seus batuques num ambiente que insistentemente esforçou em segregá-los.

A expansão da presença branca/europeia na cidade, ocupando cargos no crescente posto burocrático do Estado colonial, relacionado à crescente demanda por mão de obra necessária para atender os anseios desse corpo burocrático, conjuntamente com a construção de uma infraestrutura capaz de responder as demandas existentes pela expansão da cidade e, por fim, das pressões exercidas pelos desmandos de agentes coloniais e particulares presentes nas zonas rurais, transformou o cenário populacional de Lourenço Marques.[5] Nesse contexto de ampliação das instituições coloniais, por um lado, a cidade tornou-se um local atrativo para conseguir distanciar-se dos riscos de ser recrutado como trabalhador forçado e/ou atender interesses próprios de obtenção de uma nova forma de vida afastada das restritas possibilidades existentes no mundo rural. Por outro lado, juntamente com essa ocupação da cidade pela população de origem africana de caráter permanente, o elevado número de trabalhadores homens migrantes rumo a regiões mineradoras da África do Sul proporcionou

5 Como afirma Valdemir Zamparoni, "a população branca [de Lourenço Marques, em 1912] tinha crescido, desde 1894, nove vezes e meia e a população total cerca de vinte e cinco vezes; o mercado de trabalho urbano também se ampliara e diversificara". Zamparoni, *De Escravo a Cozinheiro*, 231.

um grande transito num movimento marcado por vindas, idas e retornos, entre Johanesburgo, Lourenço Marques e zonas rurais, promovendo, igualmente, um transito de bens, ideias e formas de agir que imprimiram características específicas nas formas de ocupação da cidade direcionadas para e construídas por essa população.[6]

Majoritariamente mal controlada devido a ineficácia do poder colonial português, pela necessidade da manutenção de uma reserva de mão de obra africana aglomerada nos subúrbios e pelo meneio daqueles que ocupavam esses espaços de maneira diferente daquela propagada enquanto apropriada, a expansão da vida urbana em Lourenço Marques promoveu alternativas para a inversão de papéis nos quais o regime colonial desejava enquadrar as pessoas.[7] Como aponta Omar Ribeiro Thomaz, "se o colonizador pretendeu disciplinar, hierarquizar, classificar e dominar os povos que se encontravam no interior das fronteiras [...] em fóruns e peritagens europeias, estes mesmos povos interpretaram e reagiram de formas distintas às propostas e ações dos colonizadores".[8] A tendência em negligenciar qualquer possibilidade aos africanos de encontrarem-se em trânsitos interacionais constantes e não num mundo estanque onde

6 Ver: Jeanne Marie Penvenne, "'Here everyone walked with fear': the Mozambique labor system and the workers of Lourenço Marques, 1945-1962", in *Struggle for the city: migrant labor, capital, and the state in urban Africa*, org. Frederick Cooper, 131-166 (Berkeley: Sage, 1983); Jeanne Marie Penvenne, *African workers and colonial racism. Mozambican strategies and struggles in Lourenço Marques, 1877-1962* (Portsmouth: Heinemann, 1995); Patrick Harries, *Work, Culture, and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910* (Jonesburgo: Witwatersrand University Press, 1994); Luís António Covane, *O trabalho migratório e a agricultura no sul de Moçambique (1920-1992)* (Maputo: Promédia, 2001). Como demonstra o estudo realizado pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, desde o início do século xx foi consolidado um sistema migratório e de fornecimento de trabalhadores moçambicanos para as minas sul-africanas. Em 1904, por exemplo, os mineiros de origem moçambicana correspondiam a 60,2% da mão de obra das minas e, em 1906, 65,4%. Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane. *O mineiro moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane* (Maputo: Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane, 1998 [1.ª ed. 1977]), 35.

7 Nuno Domingos, "Cultura popular urbana e configurações imperiais", in *O Império Colonial em Questão (sécs. XIX-XX): Poderes, Saberes e Instituições*, org. Miguel Bandeira Jerónimo, 389-422 (Lisboa: Edições 70, 2012); Jeanne Marie Penvenne, "Labor struggles at the port of Lourenço Marques, 1900-1933", *Review (Fernand Braudel Center)*, v. 8, n.º 2 (Outono, 1984): 249-285.

8 Omar Ribeiro Thomaz, *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português* (Rio de Janeiro: Editora UFRJ/FAPESP, 2002), 19.

cada indivíduo ou grupo deveria comportar-se de acordo com as categorias pelas quais as formas do pensar científico vigente determinava existir, promoveu um engessamento das interpretações sobre as experiências de encontros e desencontros, ainda que de maneira desigual em suas relações de poder, que vinham ocorrendo.

Como explica Frederick Cooper, a "justaposição de uma presença colonizadora destruidora e concentrada e de um amplo e irregular controle 'velado', teve consequências paradoxais". Dentre muitas consequências,

> expandiu uma economia urbana mal controlada que oferecia oportunidade para trabalhadores informais, vendedores de rua itinerantes, empresários criminosos e prestadores de serviços aos migrantes, representando amplamente a classe trabalhadora africana de maioria masculina e, dessa maneira, criando alternativas (para homens e mulheres) para os papéis nos quais os regimes coloniais desejavam enquadrar as pessoas.[9]

Os anseios coloniais e de grupos sociais que defendiam os modos de vida insistentemente propalados pelo colonialismo de controle tutelar das outras formas de estar no mundo existentes nas realidades africanas estiveram sempre em conflito com outros anseios, como o dos usos distintos que os indígenas deram ao espaço urbano. Como expus no segundo capítulo, existiram esforços na construção de características específicas de ser e agir daqueles indivíduos que se encontravam sob o domínio colonial português em Moçambique. Apresentando-os como um grupo composto por muitos outros, mas que se unificava em algumas características, essa construção imaginada da figura do indígena insistiu em afastá-lo do espaço urbano. Colocando-o como habitando naturalmente áreas rurais ou, simplesmente, o "mato", o aparelhamento das instituições coloniais reguladoras da vida social tendeu a silenciar a presença desses indivíduos em Lourenço Marques. Porém, o processo de expansão da malha urbana da cidade, e o consequente crescimento da população de

9 Frederick Cooper, "Conflito e Conexão: Repensando a História Colonial da África," *Anos 90*, v. 15, n.º 27 (2008): 37-38.

origem africana proveniente de áreas rurais, independente dos desejos reguladores de cunho segregacionista, trouxeram consigo uma série de questões relacionadas às práticas socioculturais dessas populações migrantes num novo espaço ocupado por uma multiplicidade de indivíduos de diferentes origens. Por conseguinte, a idealização da cidade como ferramenta de mudança de costumes considerados atrasados, assim como a atribuição da missão de propagadora da civilização, encontrou barreiras na vivência cotidiana de seus habitantes.[10] Quando expectativas não se concretizavam e momentos de tensão afloraram, perceptíveis na insistência em se usar capulanas, panos, ou qualquer outro tipo de vestimenta, de burlar as rusgas policiais ou a fiscalização do trabalho, as instituições de matrimônio e de relacionamentos conjugais, ou da própria presença feminina indígena no mundo urbano, é possível perceber os ritmos, as tensões e as negociações que ocorriam a partir das experiências daqueles excluídos socialmente e racialmente enquanto detentores de algum poder nas sociedades coloniais ou africanas existentes até então.

Homens e mulheres negro-africanos classificados como indígenas, com variadas origens, deslocaram-se para Lourenço Marques no início do século XX, anos fundamentais de implementação do colonialismo português na região. Encontrando-se num novo mundo que se desenhava na medida em que os movimentos de dominação colonial eram consolidados, as permutas de experiências, facilitadas pelos contatos múltiplos que a urbanidade proporcionava, permitiu a ascensão de reformulações, baseadas muitas vezes na ressignificação e reapropriação de mecanismos de controle. Identificados despoticamente como indígenas, aventuraram-se por Lourenço Marques e seus subúrbios, tendo alguns de seus percalços registrados na letra fria do papel e da tinta. Longe de terem sido vítimas passivas de um destino que os agentes coloniais buscaram delimitar, agiram dentro de suas possibilidades ao dialogar com as esferas cotidianas da atuação administrativa colonial.[11]

10 Para uma análise da cidade de Lourenço Marques como modelo de propagação da civilização, ver: Silva, "Fotografando o Mundo Colonial Africano. Moçambique, 1929".

11 A bibliografia sobre agenciabilidade africana em contextos coloniais, a partir de uma perspectiva da História Social, possui uma série de reflexões que não cabem nesse livro. Para

UM "MEMBRUDO NEGRALHÃO"

No dia 22 de dezembro de 1911, o jornal *O Africano* reclamou de uma "cena estúpida" ocorrida no porto de Lourenço Marques. Aparentemente de maneira proposital, um "membrudo negralhão" ostentou-se nu para as passageiras recém desembarcadas de um barco. A reação foi de exclamação: "oh! Shocking"; o que, aparentemente, mais lhe estimulou. A exibição só terminou quando o personagem foi enxotado a bengaladas. O jornal concluiu que a culpa pelo evento não foi do "negralhão", mas da autoridade administrativa colonial, que não intervinha no combate aos "usos e costumes" das populações indígenas, especialmente aquelas que viviam na cidade.[12]

No capítulo anterior, apresentei a importância, para diferentes segmentos da sociedade laurentina, das lojas de moda e do que era anunciado como o mais moderno no quesito das vestimentas. Os esforços legislativos com o objetivo de ordenar hábitos culturais e, sobretudo, as transformações de costumes pelas quais Lourenço Marques passava no início do século XX, podem ser percebidas através da ação, tanto da administração colonial, como de diferentes segmentos urbanos, em prol de uma padronização nos tipos de vestimentas a serem utilizadas dentro dos espaços citadinos. O exemplo da obrigatoriedade do uso de calças é significativo para o contexto.[13]

A imposição de um determinado tipo de roupa a ser utilizada na cidade encontrou evidentes fracassos até meados da década de

balanços sobre essa questão, ver: Isaacman e Isaacman, "Resistance and Collaboration in Southern and Central Africa, c. 1850-1920"; Ibhawoh e Whitfield, "Problems, Perspectives, and Paradigms: Colonial Africanist Historiography and the Question of Audience"; Cooper, "Conflito e conexão: repensando a História Colonial da África".

12 *O Africano*, 22 de dezembro de 1911. WNA.

13 Esse é um processo amplo e recorrente nos contextos das ações coloniais europeias na África. Ele pode ser apreendido em diferentes posturas dos órgãos coloniais que agiram de forma repressiva sob práticas socioculturais de forma a suprimi-las. O Diretor dos Serviços dos Negócios Indígenas, em circular confidencial enviada para os administradores das circunscrições de Lourenço Marques, Inhambane, Quelimane, Tete e Moçambique, instruiu "no sentido de fazer cessar tão rapidamente quanto possível, o uso de tatuagens e mutilações, a que se entregam os indígenas". Previa-se não causar grandes estardalhaços com essa medida. Para isso, a "ação repressora" deveria "cair somente sobre os indígenas que mediante remunerações diversas, se entregam a essas práticas, sob pena de serem severamente castigados". *Circular confidencial do Diretor dos Negócios Indígenas solicitando a repressão das práticas de tatuagem*, 25 de fevereiro de 1928. AHM. DSNI. Caixa n.º 37.

1920. A necessidade constante de reformulações do quadro legislativo regulamentador desses hábitos, demonstram, por um lado, as dificuldades em se conseguir efetivamente implementar uma lógica de ordenação em Lourenço Marques sobre as roupas de seus habitantes, especialmente devido à insistência dos mesmos em vestirem-se da maneira que bem quisessem. Por outro lado, demonstram um processo de aprendizagem da colonização que afetou formas de agir dentro daquele mundo urbano colonial.

Estudar esses embates é dar visibilidade a um processo conflituoso de construção dos espaços urbanos laurentinos onde decorreu a interação entre os diversos habitantes da cidade. Esse processo veio agregado com a produção de diferentes interpretações, na sua maioria marcadamente inferiorizantes das populações nativas classificadas como indígenas, a partir de um prisma de que existiria uma forma correta e única de se vestir e portar no mundo urbano. Essa lógica entendida como um método civilizacional de boutique, ou seja, de envernizar-se com objetos para parecer algo que não se era e uma forma barata de imitação de hábitos europeus, revela, ao mesmo tempo, as múltiplas apropriações e formas de se usar um tecido para cobrir o corpo por parte dessas populações que transitavam pela cidade independente dos desejos concebidos inicialmente por aqueles representantes da civilização. Assim como, interesses do "número de indivíduos [...], naturalmente, maior que todos, o número de indígenas" que sonorizavam aquela Lourenço Marques do início do século xx.[14]

A notícia que abre esse tópico não foi a única que pude encontrar a respeito da necessidade de um maior rigor nos tipos de vestimentas – ou na ausência delas – nas páginas d'*O Africano.* Entre 1909 e 1919 observei uma série de textos ou pequenas notas que reclamavam da ausência de pudor da população indígena com relação aos panos que cobriam os seus corpos. Em sua maioria, esses textos buscavam culpabilizar o poder colonial pela sua incapacidade de pôr em prática as inúmeras legislações que obrigavam a uma vida cotidiana urbana pautada por normas "civilizadas". A leitura de

14 Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume III,* III.

homens como a do recorrentemente citado João Albasini, em junho de 1921, era de que o "atraso e a desorganização" existiam por conta da continuidade do "respeitar os usos e costumes" e de "fugir sistematicamente de fazer" pressões na medida de obrigar a "saudação em português", a "proibição de pinturas, cabeleiras e tatuagens" e o "uso das calças".[15] Marcados por uma ambiguidade que perpassaria todo o período colonial contemporâneo português, as queixas produzidas pela pequena camada de africanos letrados produtora de jornais vão, por um lado, criticar abertamente o colonialismo. Porém, como explica César Braga-Pinto, as críticas a obra colonizadora portuguesa realizadas por João Albasini não se dirigiam ao "colonialismo em si, mas a incapacidade dos Portugueses de civilizar conforme os preceitos da Razão iluminista".[16] Portanto, essa crítica era voltada majoritariamente para a incapacidade desse sistema em reprimir os hábitos nativos e, consequentemente, da não incorporação de toda a população negra de Moçambique no mundo do progresso e da civilização. Ou seja, no mundo que usava calças.

Em abril de 1909, por exemplo, *O Africano*, em concomitância com a veemente campanha de combate a venda do "vinho colonial" ou "vinho para preto" em Moçambique, afirmou a necessidade de se beber "menos do 'colonial'" e, com o dinheiro economizado, aproveitar para comprar algumas calças. Segundo o articulista, a partir de finais de 1880 e, posteriormente, em subsequentes editais administrativos, passou a ser obrigatório para todos os habitantes de Lourenço Marques "trazer os corpos cobertos de tecidos". Porém, o que se via pelas ruas da cidade seria uma verdadeira "exibição do nu". O pior cenário seria aquele encontrado na cidade baixa, região central da capital colonial. Era lá que, supostamente, mais se viam

15 *O Brado Africano,* 19 de junho de 1921. WNA.

16 César Braga-Pinto e Fátima Mendonça, *João Albasini e as luzes de Nwandzengele. Jornalismo e política em Moçambique, 1908-1922* (Maputo: Alcance Editores, 2014), 60. Para um balanço sobre o associativismo africano nos territórios coloniais portugueses durante as primeiras décadas do século XX e a ambiguidade do posicionamento de seus membros, ver: Augusto Nascimento, "Em torno do associativismo africano na era republicana: da afirmação da raça negra à defesa dos africanos na colônia", in *Moçambique: relações históricas regionais e com países da CPLP*, org. Augusto Nascimento, Aurélio Rocha, Eugénia Rodrigues, 155-182 (Maputo: Alcance Editores, 2011).

os "pretos com uma saca a roda da cintura, ou uma simples tanga, mal cobrindo a nudez". Aquilo tudo soava "indecoroso" e "obsceno" aos olhos do autor da denúncia. O motivo para tamanha "indecência" estaria na "brandura dos nossos costumes". Nesse sentido, o artigo atribuiu a culpa do estado das coisas ao poder administrativo colonial português, que precisava, novamente, proibir o transito de "sujeitos em tal estado de nudez pelas ruas da baixa", ao invés de priorizar o comércio de seu principal produto agrícola, o vinho, e fazer como os "ingleses [que] nas suas colônias não permitem tais ofensas ao pudor público".[17]

Efetivamente, desde finais do século XIX, principalmente após a conquista militar portuguesa do sul de Moçambique e a elevação de Lourenço Marques a capital, uma série de medidas foram tomadas com o objetivo de disciplinar o espaço urbano e, sobretudo, controlar a população classificada como indígena que habitava, trabalhava ou simplesmente estava de passagem pela cidade. Sua expansão urbana acelerada produziu uma demanda exponencial por mão de obra. Essa demanda foi eficazmente suplantada pelos próprios mecanismos elaborados para criá-la. Nesse sentido, para a "administração colonial, era forçoso ampliar e atualizar os mecanismos de controle sobre esta crescente presença".[18]

Durante a década de 1900, são inúmeros os exemplos de codificações do uso do espaço urbano, como a promulgação do Regulamento do Mercado Público de Lourenço Marques e a reformulação do Regulamento para o Serviço dos *Rickshaws* de Praça e Particulares, ambos de 1903.[19] A produção de um código que estabelecesse as regras para serviços oferecidos na cidade não era apenas uma imposição do governo colonial, mas também uma demanda de determinados setores desde, pelo menos, 1901. O jornal *O Portu-*

17 *O Africano,* 24 de abril de 1909. WNA.

18 Valdemir Zamparoni, "Entre 'Narros" e 'Mulungos': Colonialismo e Paisagem Social em Lourenço Marques, c.1890- c.1940" (Tese de Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, 1998), 297.

19 *Regulamento do Mercado Público da Cidade de Lourenço Marques* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1903); *Regulamento para o serviço dos Rickshaws de praça e particulares. Aprovado pelo acordão do conselho administrativo do distrito, n.º 6, de 1903* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1903). Vide, também, AHM. DSNI. Caixa n.º 196.

guês, por exemplo, por entender que alguns dos proprietários de *rickshaws* estavam sendo prejudicados graças a "ignorância dos pretos", solicitou à Câmara Municipal que criasse uma tabela de preços fixos para as corridas.[20] Naquele mesmo ano, o jornal publicou o que seria o primeiro regulamento para os *rickshaws* da cidade.[21] Porém, no ano seguinte, as reclamações retornaram. O descumprimento das regras estabelecidas estava sendo feito por "alguns europeus" que, por um lado, exercendo o poder que possuíam, recusavam pagar "o que pela tabela aprovada lhes é devido". Por outro lado, buscando aumentar seus parcos ganhos "muitas vezes os indígenas" exigiriam "preços além da referida tabela".[22]

Os *rickshaws* cumpriam importante função no deslocamento pela cidade e era um serviço largamente utilizado. A ordenação do serviço prestado seguiu com as linhas de segregação que buscavam ser construídas. O regulamento publicado em 1901 pelo *O Português* foi reformulado e aprovado em 1903, prevendo a solicitação de licenças para os *rickshaws* existentes, sendo divididas entre aqueles que poderiam transportar europeus e outros que poderiam transportar indígenas. Era disso que tratava o terceiro artigo do Regulamento. Era previsto que "o proprietário de qualquer *rickshaw* de praça" que declarar que o mesmo se destina ao "transporte de indígenas", teria a licença concedida desde que um "dístico com as palavras 'para indígenas' das dimensões, forma e disposição que forem indicadas pela repartição técnica da câmara" fosse afixado. O mesmo não poderia transportar europeus.[23] Como esse termo classificador da população nativa ainda não havia sido codificado legalmente, viu-se a necessidade de defini-lo. Segundo o texto, seria empregado um "sentido restrito" ao termo, sendo apenas considerados como indígenas "os indivíduos de cor de ambos os sexos, que pelo modo de trajar, [...] ou serviços em que se ocupam vulgarmente se costu-

20 *O Português,* 24 de abril de 1901. BNP.
21 *O Português,* 12 de junho de 1901. BNP.
22 *O Progresso,* 30 de janeiro de 1902. BNP.
23 *Regulamento para o serviço dos Rickshaws de praça e particulares. Aprovado pelo acordão do conselho administrativo do distrito, n.º 6, de 1903* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1903), 1-2.

mam designar por aquele termo ou ainda pelos de patchis, colis, cafres, macuas, etc".[24] Ou seja, o trabalho em que se empregavam, mas também a vestimenta, eram entendidos como sinais importantes nas distinções e definições identitárias apregoadas pelos legisladores coloniais.

Apesar de preverem *rickshaws* específicos para os indígenas, onde se poderia transportá-los usando seu "modo de trajar", também era estabelecido para o condutor do veículo, sempre encarado como um indígena, um vestuário obrigatório "composto por blusa comprida apertando com um cinto e calção". Para cobrir a cabeça, lhes seria permitida uma maior liberdade, podendo ser usado um "cofió" ou qualquer outra coisa "mais ou menos caprichosa".[25] No entanto, segundo o regulamento, esses trabalhadores urbanos não poderiam usufruir dos artigos que o Salão Chic ou o Salão de Moda Fabião e Silva ofertavam, pois lhes era "proibido o uso de chapéu europeu de qualquer feitio ou tecido".[26]

A existência desse tipo de transporte entendido enquanto característico de Lourenço Marques durante as primeiras décadas do século XX, momento em que a cidade era convertida em capital colonial, não poderia ser exercido por indivíduos que não se vestissem de um modo considerado minimamente europeu. Ao mesmo tempo, não poderiam se assemelhar tanto a esses a ponto de não se distinguirem dos seus pares. Após o estabelecimento do Regulamento de 1903 pude encontrar referências na imprensa a alguns proprietários de *rickshaws* que foram autuados por descumprirem o artigo relacionado ao asseio do veículo e/ou de seus funcionários. O empresário João Ata, por exemplo, recebeu uma multa por um dos seus condutores estar "trajando capulanas".[27]

24 *Regulamento para o serviço dos Rickshaws...*, 1.
25 Cofió é um tipo de chapéu muçulmano e também um barrete vermelho usado pelas tropas compostas por nativos.
26 *Regulamento para o serviço dos Rickshaws...*, 2.
27 *O Distrito,* 26 de janeiro de 1905. BNP. Com relação a não aplicação do regulamento, especialmente no que diz respeito ao emprego de indígenas que não estariam aptos fisicamente para conduzir um *rickshaw*, foram feitas algumas denúncias pelo *O Brado Africano.* Ver as edições de 24 de janeiro de 1920; 14 de fevereiro de 1920; 10 de julho de 1920. WNA.

20. Na primeira fotografia estão condutores de *rickshaw* nos trajes obrigatórios estabelecidos pelo regulamento. A segunda fotografia foi posicionada pelo produtor do documento estrategicamente para contrastar com a primeira. Nessa, dois passageiros – aparentemente brancos – sobem num autocarro. A legenda tentava reforçar um processo de modernização civilizacional que ocorria em Lourenço Marques, afirmando que o *rickshaw* seria um "característico meio de condução de que o público já pouco se serve".[28] A afirmação condiz mais com um desejo daquele produtor da fonte, do que a uma realidade concreta de inibição de formas de transporte que não estariam condizentes com o que era entendido enquanto uma cidade moderna. Versões modernas de *rickshaw*, os chamados "tuc-tuc", permanecem como importantes formas de transporte pela cidade.

28 José Santos Rufino, *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume III*, 62.

Poder, pudor e agenciabilidade africana nos espaços públicos de Lourenço Marques

Os inúmeros esforços para a regulamentação da vida dos indígenas na cidade demonstram como o processo de aplicação desses mecanismos de controle encontrou percalços. Em 1904, foi promulgado o Regulamento de Serviçais e Trabalhadores Indígenas no Distrito de Lourenço Marques.[29] Até então o mais sistemático instrumento legal de controle da circulação e permanência dos indígenas na cidade, ele não conseguiu sobreviver por mais de dez anos sem precisar ser reformulado. Ao que tudo indica, o regulamento não atingiu plenamente os seus objetivos.

A ineficácia do poder colonial de implementar um ordenamento da vestimenta a ser utilizada no espaço urbano laurentino e, consequentemente, de subjugação dos corpos dominados pelo seu poder, abre questões importantes sobre a relação entre a construção de mecanismos de dominação colonial e as experiências de resistência e negociação as formas de exploração que eram engendradas. A dificuldade colonial em atingir seus objetivos de dominação totalizantes pode ser interpretada como resultado da falta de um real aparelhamento das instituições administrativas para realizar o seu trabalho e resultado de conflitos internos por parte dos diferentes interesses envolvidos na dinâmica colonial. Porém, essa questão é aqui compreendida por meio de uma valorização da agenciabilidade africana no trato cotidiano com as instâncias do poder colonial criadas para gerir o mundo que buscava ser controlado e explorado. A insistência de uma camada de origem africana em utilizar as vestimentas de formas singulares em detrimento daquelas propaladas pelo comércio local ou pelo poder colonial como as mais adequadas à civilização que se buscava impor, ou mesmo misturando roupas e apetrechos da vida moderna, as novas formas de se viver que emergiam desses contatos, indicam uma postura ativa nesse processo.

29 *Regulamento de Serviçais e Trabalhadores Indígenas no Distrito de Lourenço Marques* (Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1904), posto em vigor pelo Dec. 09/09/1904, publicado no *Boletim Oficial* nº 45/1904, 4:6.

A suspensão, em fevereiro de 1911, do regulamento aprovado em 1904, até que novas resoluções fossem definidas, gerou dúvidas entre os diferentes agentes do poder colonial. O administrador do Conselho de Lourenço Marques precisou lembrar ao comissário de polícia civil que, apesar da revogação, continuou sendo obrigatório aos "indígenas que permanecessem [em Lourenço Marques] a usar vestuário que lhes cobrisse o tronco e pernas até o joelho pelo menos".[30] A troca de correspondências entre diferentes membros e de instituições distintas da administração colonial portuguesa demonstram como, apesar dos conflitos internos referentes aos (des) caminhos da colonização, algumas questões que permeavam a ação civilizacional foram unificadoras. A obrigatoriedade do uso de calças pelos "indígenas que permanecessem" na cidade parece ser uma delas. A ideia da construção de novas necessidades como um mecanismo colonial capaz de empurrar as populações nativas ao mercado de trabalho assalariado, fundamental para o sucesso da empreitada colonial portuguesa na região, encontrou sua correspondência prática e cotidiana na comercialização dos panos e roupas em padrões europeus anunciados pelos jornais.

A ambiguidade dos posicionamentos dentro daqueles que poderiam ser caracterizados como colonizados fica evidente quando *O Africano* iniciou, naquele ano de 1911, uma campanha em prol da real aplicação do Regulamento de Serviçais e Trabalhadores Indígenas no Distrito de Lourenço Marques. A preocupação inicial do periódico não recaiu sobre possíveis abusos por parte do patronato ou da ineficácia do regulamento, mas sobre a obrigatoriedade, que não vinha sendo cumprida, do "preto a trazer calças e tronco coberto" e da "preta a vestir 'quimáu'".[31] A indignação d'*O Africano* estava no descumprimento do artigo n.º 2 do regulamento de 1904, que obrigava o indígena na cidade a cobrir "o tronco e pernas até o joelho pelo menos, não sendo permitido aos do sexo masculino o uso de

30 AHM. Fundo da Administração do Conselho de Lourenço Marques (FACLM). Caixa n.º 2010. Carta do Administrador do Concelho de Lourenço Marques para o Comissário de Polícia, 15 de março de 1911.

31 *O Africano*, 19 de julho de 1911. WNA.

panos que simplesmente os envolvam".[32] Alguns meses depois, o jornal afirmou estar "um tanto ou quanto envergonhados de falar tantas vezes na mesma coisa". A vergonha era maior exatamente porque "em plena cidade se veem pretos quase nus, com uma simples tanga em roda da cinta". O jornal terminou por implorar a intervenção do administrador do Conselho Municipal para que fosse ordenado "mais uma vez, *mas a valer*, o uso obrigatório das calças aos homens e o uso do quimáu (blusa ou coisa que o valha as mulheres indígenas)".[33]

Apesar do seu texto possuir sérios problemas analíticos, sobretudo por não levar em consideração a presença colonial portuguesa para entender as transformações no vestuário moçambicano, a pesquisadora Benigna Zimba apresenta uma análise sobre o uso de tecidos localmente produzidos e a como esses passaram a ser preteridos em prol dos tecidos importados. Nesse processo, datado do início do século XX, teria se tornado notório, por uma parcela das mulheres africana da cidade, o uso de "blusas com mangas compridas e justas aos braços", chamado *quimáu*.[34]

Como um importante olhar para as transformações sucedidas na época, mesmo que enviesado, Henri Junod novamente pode ajudar na problematização de alguns dos significados das transformações pelas quais ocorreram as apropriações africanas no âmbito das vestimentas. Ao descrever determinados ritos de passagem, o missionário etnógrafo apresentou como as transformações no estágio da vida de alguns habitantes do sul de Moçambique eram representados pela alteração no vestuário que deveria ser usado. A entrada na puberdade era marcada pelo início do uso do "*mbayi,* pequeno objeto cilíndrico ou cônico feito de folhas de palmeira", que seria o "vestuário nacional dos Tsonga", ou do *xifado*, supostamente de

32 *Regulamento de Serviçais e Trabalhadores Indígenas no Distrito de Lourenço Marques* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1904), posto em vigor pelo Dec. 09/09/1904, publicado no *Boletim Oficial* nº 45/1904, 4:6.

33 *O Africano,* 16 de setembro de 1911. WNA. Grifos meus.

34 Benigna Zimba, "O papel da mulher no consumo de tecido importado no norte e no sul de Moçambique, entre os finais do século XVIII e os meados do século XX", in *Moçambique: relações históricas regionais e com países da CPLP*, org. Augusto Nascimento, Aurélio Rocha, Eugénia Rodrigues (Maputo: Alcance Editores, 2011), 25.

origem Zulu.[35] As modificações nos costumes das vestimentas das populações locais foram vistas por Junod como uma afronta ao que entendia como formas autênticas de portar-se no mundo. Criticando a postura dos "indígenas civilizados", o autor não percebe a incongruência desse termo. Censurando a adoção da indumentária que os africanos bem entendessem como mais apropriada para si, afirmava que a postura de usarem cada vez menos "o cinto de peles, [...] para enfiar umas calças, sonhando todos sempre com um fato de sarja ou de cáqui" não seria nada além de uma simples cópia que levava ao desaparecimento das formas tradicionais que o missionário insistia em congelar em tempos imemoriais.[36]

A defesa da obrigatoriedade do uso de calças por homens e do *quimáu* pelas mulheres estava diretamente relacionada a uma imposição de uma maneira de se portar na cidade que impedisse qualquer olhar civilizado desavisado de encontrar-se com um "membrudo negralhão" ou com os seios de uma mulher. Aqueles que viam as ações colonialistas como formas capazes de promover a transformação de costumes existentes nas populações africanas indignavam-se com a incapacidade de impor suas vontades. Esse inconformismo surgia, por um lado, como consequência da inaptidão do poder colonial em fixar desejos compartilhados de maneira comum pelos diferentes segmentos sociais que compunham a sociedade colonial defensora das formas de poder e controle portugueses. Por outro lado, as barreiras para a plena consolidação de uma maneira de estar no espaço urbano ocorreu graças as formas singulares que as populações nativas encontraram para usarem e abusarem das imposições que foram sendo implementadas na medida em que o colonialismo se consolidava na região.[37]

35 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu. Tomo I – Vida Social*, 111.
36 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu. Tomo I – Vida Social,* 428.
37 É importante salientar que a obrigatoriedade da produção de algodão implementada pelo colonialismo português em diversas regiões na África e os interesses da incipiente indústria têxtil portuguesa foram fatores importantes, mas que fogem o âmbito da atual pesquisa, no consumo de panos europeus em detrimento de uma produção local, sob controle dos africanos, ou mesmo de um comércio de tecidos controlado pelos indianos por rotas comerciais do oceâno Índico, numa dimensão econômica da imposição do uso de vestimentas ocidentalizadas. Nesse sentido, ver: Carlos Fortuna, *O fio da meada. O algodão de Moçambique, Portugal e a economia-mundo (1860-1960)* (Porto: Afrontamento, 1993); Maciel

Após um ano inteiro de pressões, as demandas d'*O Africano* parecem ter, finalmente, surtido algum efeito. Afinal, foi "com o máximo prazer" que informou aos seus leitores que, por edital da Administração do Concelho de 15 de fevereiro de 1912, passaria a ser proibido, a partir de 17 de março daquele ano, "o trânsito de indígenas que não vestirem decentemente não sendo por isso permitido, aos de sexo masculino, o uso de panos que simplesmente o enrolem".[38] Novamente ficava especificada a proibição de um determinado tipo de indumentária dos homens indígenas. Não era permitido apenas cobrir o tronco e as pernas até o joelho com alguns panos. A campanha do periódico esteve voltada não em prol do uso de qualquer tipo de roupa por parte das populações classificadas como indígena na cidade. Não bastava cobrir a nudez para adentrar no mundo moderno civilizado. Era necessário usar algo simbólico daquele mundo. Era fundamental obrigar a se "usar calças". Por isso mesmo, apesar de felicitar a atitude do Governador Geral, o jornal não deixou de criticar outras camadas da população urbana de Lourenço Marques que não adotavam as calças como vestimenta padrão. Para *O Africano,* os baneanes, importante grupo de origem indiana que se destacava por sua atuação como comerciantes, também deveriam ser obrigadas ao seu uso.[39]

Não só *O Africano* possuía essa opinião. Outros grupos que pressionavam o Governo Geral de Moçambique para a efetivação da obrigatoriedade do uso de calças na capital também se manifestaram em apoio ao edital de 15 de fevereiro. O Centro Republicano Couceiro da Costa, composto por colonos portugueses, em carta dirigida ao Governador Geral, parabenizou-o pela "iniciativa de proibir que os indígenas transitem pela cidade, vestidos com capulanas, seminus". Ao mesmo tempo, aproveitou a ocasião para defender a extensão da medida aos "baneanes e monhés de todas as raças".

Santos, "Imposto e algodão: o caso de Moçambique (1926-1945)", in *Trabalho forçado africano – articulação com o poder político*, coord. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 191-225 (Porto: Campo das letras, 2007); Allen Isaacman, *Cotton is the mother of poverty: peasants, work, and rural struggle in colonial Mozambique, 1938-1961* (Portsmouth: Heinemann, 1996).

38 *O Africano,* 01 de março de 1912. WNA.

39 *O Africano,* 01 de março de 1912. WNA.

Porém, em especial para os baneanes, que, segundo o centro, "se apresentam em público com trajes indecentes e contrários ao decoro que em todos os centros de população civilizada é indispensável fazer observar".[40]

Acabou sendo com alívio que *O Africano* exclamou: "Calças, calças!". A preocupação do Centro Republicano e dos editores do jornal em corroborar a vocação que pretendiam atribuir a Lourenço Marques como um antro civilizacional através da implementação do uso de calças por todos aqueles que lá se encontravam, foi, temporariamente, encerrada. A publicação oficial do Edital da Administração do Concelho acatou suas demandas. Não só o indígena ficava proibido de usar capulanas, mas também o baneane, "sendo obrigatório o uso de Calças e Calções".[41]

Aparentemente, foi demandado um esforço inicial na aplicação desse novo edital. As duas principais empregadoras da mão de obra indígena na cidade solicitaram esclarecimentos à diferentes instâncias do Estado colonial. A direção do porto e dos caminhos de ferro dirigiu-se a polícia, em caráter de urgência, em 18 de março de 1912, um dia após o início da data de vigência do regulamento. A preocupação das instâncias superiores era de evitar qualquer tipo de punição aos seus trabalhadores, já que "algumas centenas de pretos" ainda não possuíam "os fatos (calça e blouse)" obrigatórios.[42] A Witwatersrand Native Labour Association (WNLA), principal empresa engajadora de trabalhadores para as minas da África do Sul, também entrou em contato com instâncias da administração colonial. Desta vez o escolhido foi o intendente dos Negócios Indígenas. Perguntado se passaria então a ser necessário registrar naquela repartição os indígenas em transito, que estacionavam por alguns dias em Lourenço Marques, a resposta foi negativa. Para o caso das calças, o intendente foi mais rigoroso. Apesar dos indígenas não

40 AHM. FACLM. Caixa n.º 2010. Carta do Centro Republicano "Couceiro da Costa" ao Governador Geral da Província de Moçambique. Lourenço Marques, 27 de fevereiro de 1912.

41 *O Africano*, 15 de março de 1912. WNA.

42 AHM. FACLM. Caixa n.º 2010. Carta do Diretor do Porto e dos Caminhos de Ferro de Lourenço Marques para o Administrador do Concelho de Lourenço Marques, 18 de março de 1912.

precisarem ser registrados, não lhes era "consentido que transitem pela cidade sem que estejam decentemente vestidos".[43]

Porém, esse rigor não durou muito tempo. Em novembro daquele ano, *O Africano* reclamou de que já era possível perceber como "o edital sobre as calças" estava "entrando nos domínios das coisas mortas". O maior exemplo disso poderia ser visto durante a chegada dos trabalhadores retornados das minas sul-africanas – os chamados magaíças. O jornal mostrou indignação com o transito desses trabalhadores "sem calças" pelo centro da cidade. Ao mesmo tempo, não conseguia compreender como que podiam voltar carregados "com 60 quilos de bugigangas" e continuarem vestidos com suas capulanas.[44] Portanto, não seria por falta de recursos financeiros que esses trabalhadores deixavam de usar calças. Era uma intervenção, uma leitura que faziam a respeito dos novos utensílios que lhes eram apresentados e uma escolha daqueles que mais lhe apeteciam serem comprados e usados. Por um lado, as sucessivas reformulações dos regulamentos que buscaram delimitar as liberdades da população nativa citadina demonstram um aspecto cotidiano do processo de aprendizagem da colonização. Ao longo das duas primeiras décadas do século xx, esse processo proporcionou os meios para a consolidação de uma série de mecanismos de controle, que, a partir das décadas de 1930 e 1940, foram sendo implementados e terminaram por produzir a chamada política do indigenato.[45] Por

43 AHM, DSNI, Caixa n.º 225. Carta dos agentes da WNLA ao Intendente dos Negócios Indígenas e de Emigração, 11 de março de 1912; e resposta do Intendente dos Negócios Indígenas e de Emigração aos agentes da WNLA, 14 de março de 1912.

44 *O Africano,* 14 de novembro de 1912. WNA.

45 A política do indigenato foi um termo cunhado para designar as políticas portuguesas direcionadas especificamente para as populações africanas que se encontravam sob o domínio colonial português. De maneira geral, estava relacionada as formas de exploração da mão de obra local dentro de lógicas racialistas e racistas promulgadas pelos colonialismos europeus na África. Ao mesmo tempo, estabeleceram, ao longo do século xx e por meio de diferentes corpos legislativos, as distinções classificatórias jurídicas de acesso as formas hierarquizantes de cidadania portuguesa, relacionando direitos políticos as práticas sociais e culturais. Nesse sentido, estipulou as categorias de "indígena" e "assimilado" como forma de determinar a incorporação das populações africanas ao projeto civilizacional colonial. Sobre o processo de conversão de "usos e costumes" em políticas de segregação racial colonial, ver: Lorenzo Macagno, "O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: António Enes e a geração de 1895", in *Moçambique e ensaios*, org. Peter Fry, 61-90. (Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001). Para uma problematização sobre as continuidades e o legado

outro lado, demonstra uma insistência no uso de tecidos vulgarmente denominados como capulanas que pouco se importava com as proibições que foram criadas pelos poderes coloniais.

Os percalços para a implementação dos regulamentos demonstram as diferentes camadas existentes no poder colonial português em Moçambique, como as ações das diversas instâncias administrativas, que jogavam com os interesses múltiplos existentes, como o dos grupos sociais que pressionavam o poder colonial apresentando suas demandas e questionando a capacidade desse poder em suplantá-las. Também dão pistas sobre as expressões dos indígenas em relação ao processo de desarticulação de suas formas culturais autônomas e a (re)criação de novas formas de se viver.

No *Relatório do chefe da polícia civil de Lourenço Marques para o Governo Geral,* entregue em dezembro de 1914, foi contabilizado, entre o período de abril a novembro daquele ano, um total de 609 transgressões as portarias municipais. Entendendo como oposição a uma forma de se "andar descentemente vestido", a ação policial concentrou-se, desse total, em 159 indivíduos que foram presos pelo "uso de capulanas".[46] Na época, a capulana era uma palavra utilizada para descrever qualquer tipo de tecido usado pelas populações nativas enrolado ao redor da cintura e que formava uma espécie de saia.[47] Esses números representam uma atuação maciça da polícia para coibir um determinado padrão de vestimenta que não havia sido vista até então. Ao mesmo tempo, apresentam a ação, por parte daqueles que desejavam usar capulanas, que pouco se importava com a relação entre decência, vestuário específico e regulamentação do espaço urbano, acabando por afrontar as tentativas de imposição de uma determinada forma de ser dentro de Lourenço Marques.

do indigenato mesmo após a sua extinção, em 1961, ver: Bridget O'Laughlin, "Class and the customary: the ambiguous legacy of the indigenato in Mozambique", *African Affairs,* n.º 99, (2000), 5-42. Para uma análise comparativa entre as formas de exploração do trabalhador nativo nas coloniais inglesas e francesas e sua relação com formas de trabalho forçado, ver: Alexander Keese, "Slow abolition within the colonial mind: British and french debates about 'vagrancy', 'african laziness', and forced labour in West central and South central Africa, 1945-1965", *IRSH,* n.º 59 (2014): 377-407.

46 AHM, GG, Caixa n.º 102.

47 Zimba, "O papel da mulher no consumo de tecido importado no norte e no sul de Moçambique...", 27.

O andar-se com as indumentárias europeias anunciadas com esplendor em português e em ronga nas páginas da imprensa produzida pelos irmãos Albasini, vistas no capítulo anterior, era compreendida por esses como um sinal de evolução, um símbolo capaz de demonstrar a capacidade do indígena de atingir estágios elevados de civilização e, consequentemente, promover uma valorização do mesmo em detrimento das leituras racializantes que entendiam a totalidade dos negros como incivilizados.[48] Era nesse sentido que *O Brado Africano*, após festas realizadas na Munhuana, pela Missão de S. José de Nhlanguene, solicitou ao padre para que lhes poupassem "tal espetáculo que é uma vergonha" dos músicos da banda da missão andarem descalços. Diziam que com o recebimento das apresentações "os músicos podiam andar decentemente vestidos e calçados". Para afugentar críticas de que estaria sendo demasiado rigoroso, o jornal defendeu sua posição argumentando que essa insistência estava no fato de que o "andar-se calçado é uma das principais características do estado evolutivo de um povo, de uma raça".[49]

No entanto, para alguns administradores coloniais, nem sempre o uso de qualquer tipo de vestimenta foi entendido como sinal de ascensão. Numa circunscrição do interior da província de Lourenço Marques, o administrador reclamou com o Secretário dos Negócios Indígenas de que os agentes responsáveis por aliciar indígenas para migrarem rumo às minas de Johanesburgo estavam fornecendo aos "régulos" "fardamentos e outros fatos de boa fazenda, luxuosas", não sendo raro encontrar "fardamentos de exército inglês em corpos de indígenas", tendo sido trazidas "em geral [...] de Johanesburgo". O funcionário português dizia-se preocupado com a influência desses agentes e solicitava o fornecimento de "um fato ou fardamento

48 É possível encontrar ideias semelhantes no pensamento colonial português na maioria dos intelectuais que refletiram e agiram na colonização portuguesa no ultramar, especialmente quando da ocorrência de mudanças na ação colonizadora de finais do século XIX e início do XX. Como exemplo desses autores atores contemporâneos ao colonialismo, ver: Oliveira Martins, *O Brasil e as Colónias Portuguesas*; Idem, *Antologia colonial portuguesa. Volume I: Política e administração* (Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1946); Lopo Vaz de Sampayo e Mello, *Política Indígena*. (Porto: Magalhães e Moniz Editores, 1910); António Enes, *Moçambique* (Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, 1913).

49 *O Brado Africano,* 01 de agosto de 1919. WNA.

qualquer" para ser distribuído aos chefes locais e menos luxuoso, já que deveriam também obrigá-los "a comparecer perante as autoridades sempre vestidos com ele".[50]

21. In José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume X*, 55. As bandas organizadas por missões religiosas era um fenômeno comum em todo o território de Moçambique. "A Banda da Missão de Angoche", do Distrito de Moçambique, no norte, foi retratada em 1929. Os jovens que compunham a banda aparecem descalços na imagem.

A relação entre processos migratórios que direcionaram um elevado número de homens, sobretudo para as regiões mineradoras da África do Sul ou para o perímetro urbano de Lourenço Marques, promovendo um recrudescimento dos contatos e também da possibilidade de compra de produtos industrializados, implicou na abertura de um acesso a bens de consumo típicos da modernidade ocidental. As visões elaboradas a respeito desse processo, apesar de

50 AHM. DSNI. Caixa n.º 29. Carta da Administração da 6.ª Circunscrição de Lourenço Marques, Macia, 3 de outubro de 1909, para o Secretário dos Negócios Indígenas.

acentuarem a incapacidade desses em relação a incorporação das novidades advindas com a presença colonial nas suas práticas cotidianas, demonstram uma apropriação marcada por valores distintos daqueles apregoados pelos que se auto incumbiam como detentores do progresso e da civilização. Em diferentes momentos, por conta de ocasiões diversas, como a morte durante o trabalho nas minas de Johanesburgo ou pelo esquecimento de uma bagagem numa estação de trem, tem-se acesso aos bens que esses trabalhadores carregavam consigo no seu retorno para casa ou em transito por Lourenço Marques. Um dos diretores da alfândega da cidade, em resposta ao Intendente da Emigração, informou que os "objetos que, com mais frequência, os indígenas" traziam em suas bagagens "quando regressam do Transval", em 1909, era: "Algodão branco e tintos em peça, tecidos em obra, cobertores, mantas, colchas, calçados, velas para iluminação, chapéus de sol, bengalas, pomadas".[51] No mesmo ano, o fiscal de emigração em Ressano Garcia, cidade fronteiriça com a África do Sul, informou o intendente da emigração em Lourenço Marques, num comentário preconceituoso, que um indígena havia deixado, "por esquecimento ou por embriaguez", uma trouxa com objetos íntimos. Com o objetivo de encontrar o seu proprietário, informou o conteúdo deixado para trás, composto de:

> Camisas, quatro; Camisolas, duas; Capulanas, seis; Lenços, três; Xales, um; Manta, duas; Velas de stearina, vinte e sete; Sacos pequenos de linhagem, dois; Redes de arame, uma; Machadinhos de mão, um; Atados de cabelo, um; Colheres grandes, quatro; Colheres pequenas, duas; Tesouras, duas; Canivetes, quatro; Navalhas de barba, uma; Pinces de barba, um; Escovas para dentes, uma.[52]

51 AHM. DSNI. Caixa n.º 29. Carta do Diretor do Círculo Aduaneiro para o Intendente da Emigração, 19 de junho de 1909.

52 AHM. DSNI. Caixa n.º 29. Carta do Fiscal de Emigração em Ressano Garcia para o Intendente da Emigração em Lourenço Marques, 12 de janeiro de 1909.

De maneira semelhante, Freire de Andrade, Governador Geral de Moçambique entre 1906 e 1910 e importante homem no processo de consolidação da presença portuguesa em Moçambique,[53] após analisar as "diferentes mercadorias, importadas como bagagem por dez indígenas vindos do Transvaal", recolheu as seguintes informações (ver tabela na página seguinte).

Freire de Andrade elencou como elemento de destaque dentre os objetos encontrados a existência de quatro bíblias, fazendo disso um exemplo do sucesso do trabalho missionário cristão no Transvaal. Porém, o maior sucesso parece ter sido a massificação do consumo e do uso de tecidos, em diferentes formatos, dentre aqueles que migravam como trabalhadores das minas da África do Sul. Na listagem estão retalhos de chita, panos, lenços, cobertores, colchas, xales, coletes, camisolas, gravatas, cintos, chapéus, camisas e agulhas e linha para costura. Como o próprio governador reconheceu, "são sobretudo aqueles gêneros (tecidos)" que no território de Moçambique seriam "mais fortemente sobrecarregados com direitos".[54] Migrar das zonas rurais para trabalhar na mineração ou para a cidade de Lourenço Marques, independente dos riscos envolvidos nesse processo, abriram possibilidades de se ter contato e acesso as novidades advindas com os bens da modernidade que enxurravam as prateleiras das cantinas frequentadas por esses trabalhadores.[55]

53 A respeito dos homens que participaram militarmente na derrocada dos reinos do sul de Moçambique e, posteriormente, ocuparam cargos como administradores e governadores na incipiente máquina colonial, ver: Macagno, "O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes".

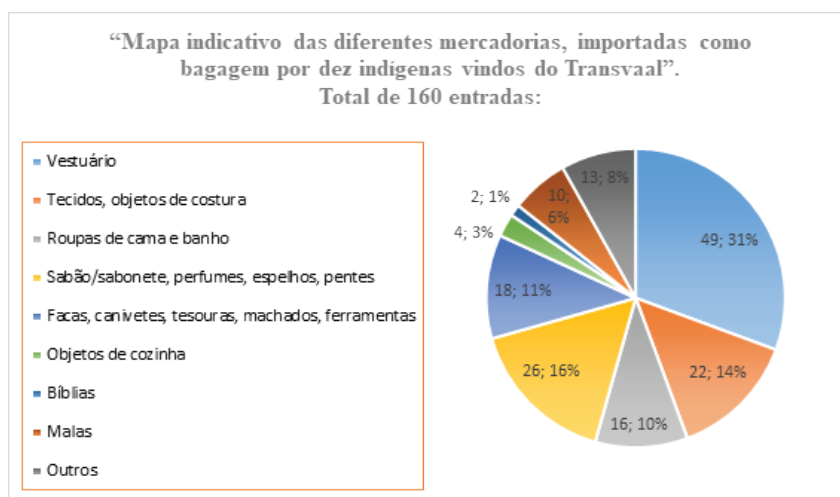
54 A. Freire D'andrade, *Relatórios sobre Moçambique por Freire D'Andrade* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1907), 232.

55 A partir de inquéritos realizados nos anos 1970, com agregados familiares que há muitas gerações participavam desses processos migratórios, o Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane afirma categoricamente "a importância dos proventos do trabalho nas minas para a compra de bens". In: Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane, *O mineiro moçambicano,* 141.

1.º Mala	2.ª Mala	3.ª Mala	4.ª Mala	5 .ª Mala
2 Cobertores	2 Cobertores de lã	3 Casacos	2 Cobertores de lã	1 Cobertor de lã
2 Barras de sabão	4 Xales	2 Coletes	22 ½ Panos	2 Pentes
2 Carros de linha	21 Panos de algodão branco	2 Colchas	3 Xales de lã	Manilhas
6 Bonés	2 Pentes	2 Toalhas	6 Camisolas	1 Capa de borracha
2 Pac. alf. Dama	2 Tesouras	1 Cobertor de lã	3 Coletes	5 Coletes
2 Pentes	7 Canivetes	2 ½ Panos	3 Casacos	3 Casacos
1 Chapéu de palha	2 Machados	1 Espelho	1 Chapéu de feltro	4 Camisas
1 Cinto	2 Bíblias	1 Barra de sabão	2 Cofiós	2 Toalhas
6 Panos de algodão	2 Talhadeiras	2 Chapéus	2 Pares de meia de lã	2 Lenços de seda
28 Retalhos de chita	1 Pacote de agulhas	2 Bíblias	4 Facas de mato	1 Xale de lã
18 panos de algodão	1 Cinto	1 Maço de envelopes	1 Escova	8 Peças e meia de pano
1 Cobertor de lã	2 Pares de polainas	7 Frascos de perfumes	6 Sabonetes	1 Xale de algodão
1 Pano de algodão branco	6 Carros de linha	2 Chávenas	2 Cachimbos	3 Panos de mesa
4 Coletes	1 Pac. de missanga	3 Cintos	1 Tesoura	1 Mala
2 Camisolas	4 Apitos	1 Ardósia	2 Canivetes	
2 Apitos	Crina	1 Serrote	Crina	
Crina	1 Mala	2 Xales	1 Mala	
2 Tesouras		Lápis e canetas		
3 Colheres		2 Camisas		
1 Mala		1 Mala		

6 .ª Mala	7.ª Mala	8.ª Mala	9.ª Mala	10.ª Mala
2 Facas de mato	1 Boné	1 Par de polainas	28 ½ Panos	6 ½ Panos
4 Cintos	8 Camisas	2 Espelhos	4 Coletes	4 Xales de algodão
4 Peças de chita	3 Coletes	12 Colheres	2 Xales de lã	1 Xale de lã
40 ½ Panos	10 ½ Panos	6 Sabonetes	1 Cobertor de lã	2 Camisas
1 Lençol	1 Xale de lã	1 Escova	3 Camisas	1 Colete
7 Camisolas	2 Facas de mato	4 Canivetes	2 Quilos de sabão	2 Grossas de ferrador
2 Coletes	1 Casaco	2 Chapéus	1 Espelho	2 Barras de sabão
1 Machado	2 Toalhas	36 Manilhas	1 Tesoura	1 Frasco de perfume
1 Cobertor de lã	3 Gravatas de seda	25 ½ Panos	1 Navalha de barba	2 Navalhas de barba
1 Mala	1 Navalha	1 Manta de lã	4 Pentes	1 Tesoura
	2 Tesouras	1 Colcha de algodão	6 Canivetes	1 Pincel de barba
	1 Chapéu	2 Toalhas	1 Mala	2 Cintos
	1 Mala	3 Camisas		1 Pente
		2 Xales		1 Cobertor (leão)
		6 Facas de mesa		1 Cobertor de lã
		2 Limas		1 Espelho grande
		2 Camisolas de lã		1 Colcha
		1 Mala		1 Caixa de sabonetes
				1 Mala

Adaptado do "Mapa indicativo das diferentes mercadorias, importadas como bagagem por dez indígenas vindos do Transvaal".[56]

56 A. Freire D'andrade, *Relatórios sobre Moçambique por Freire D'Andrade.* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1907), 229-232.

Como afirma Valdemir Zamaparoni, os produtos trazidos nas bagagens "formavam não só um conjunto de elementos de prestígio individual", podendo também "ser tomados como indicativo seguro de mudança de hábitos de consumo e higiene".[57] O elevado número de indivíduos que circulavam por todo o sul de Moçambique, por vezes se estabelecendo em Lourenço Marques, enchiam suas vidas e de seus próximos com itens que transformavam os modos de se expor para o mundo e, consequentemente, as maneiras de ver a si mesmos. O proprietário da primeira mala, por exemplo, carregava consigo duas barras de sabão e dois pentes. Contando com os itens listados como sendo de propriedade da décima mala, encontramos um magaíça que possuía uma grande preocupação com a sua estética ou de seus próximos. Afinal, trouxe consigo duas barras de sabão, uma caixa de sabonete, pente, perfume, duas navalhas de barba, um pincel de barba e, provavelmente para conseguir fazer a barba e enxergar a si após se afeitar, um espelho grande. Muitos traziam consigo talheres e chávenas. Utilizar-se de garfos, facas, ou colheres, assim como sentar-se à mesa durante as refeições, foram pensados pela legislação colonial como importantes sinais distintivos dentro

57 Zamparoni, *De escravo a cozinheiro,* 208.

das populações africanas. Dentre os inúmeros itens a serem preenchidos para um africano ser considerado assimilado, fazer uso desses utensílios era um deles. Portanto, tê-los era fundamentalmente uma estratégia de possibilidade de ascensão social na racialmente hierarquizada sociedade colonial.

O exemplo dos magaíças e dos objetos que traziam consigo para serem usufruídos, tanto ao longo da viagem, como em suas terras natais, é significativo. Apesar de continuamente apresentar as populações indígenas como transeuntes que andavam nuas pelas ruas de Lourenço Marques, uma leitura atenta dos textos d'*O Africano*, demonstram que o que mais incomodou não foi exatamente a ausência de vestimentas. A função que os produtores do jornal atribuíam para si era de guias desses indivíduos rumo ao que entendiam como verdadeira civilização. Por isso mesmo, ficavam indignados e absortos, sem compreender como os magaíças podiam se preocupar em comprar "valiosas bicicletas, gramofones, chapéus de chuva, inúmeros pares de bota, cadeiras de encosto etc.". Concluiam que tudo tinham, "menos calças!".[58] Ou seja, o desconforto apresentado por aqueles que se consideravam verdadeiros representantes da civilização junto as populações indígenas era o do não uso de um tipo específico de peça de roupa. Era a calça que simbolizava uma adesão concreta ao mundo moderno e o abandono do mundo entendido como tradicional e, consequentemente, atrasado.

A importância de pensar a ação desses agentes sociais do mundo colonial através da pressão pela construção de necessidades relacionando-a à insistência pela obrigatoriedade do uso das calças ganham importância significativa quando as roupas, de qualquer tipo que seja, podiam representar itens bastante individuais. Sendo o principal intermediário entre a percepção que se tem do próprio corpo e a percepção que se tem do mundo exterior, "as roupas [ou qualquer outro objeto com função semelhante] não chegam a representar pessoas, mas constituí-las".[59] Nesse sentido, a interpretação das reformulações das experiências e identidades existentes dentro do espaço

58 *O Africano,* 29 de agosto de 1912. WNA.
59 Miller, *Trecos, Troços e Coisas*, 37.

urbano de Lourenço Marques por parte das populações africanas, que para lá migraram no início do século xx, ganha novos significados.

As interpretações racistas ou racializantes promovidas no âmbito dos defensores das posturas coloniais insistiram em adjetivar de maneira pejorativa aqueles chamados como indígenas que usavam roupas europeias, símbolos de uma modernidade civilizacional, como "besuntados de civilização".[60] Criticaram e agiram para coibir a utilização de qualquer tipo de vestimenta que não se enquadrasse nesse modelo. Os ditos indígenas encontraram soluções para os impasses causados pela ação colonial com as (re)significações que fizeram desses objetos dentro de seu mundo cotidiano. Ao interpretarem o fato de adquirirem e usufruírem desses bens não como uma contextualização do seu ser na superficialidade, mas como constitutivos de suas próprias noções de ser, promoveram novas experiências que emergiram no cenário urbano colonial de Lourenço Marques a partir de uma insistência na possibilidade caleidoscópica de se usar seus panos, tangas, ou capulanas, ao redor da cintura, sem que isso entrasse em conflito com a apropriação de objetos industrializados ou com novos modos de interação com o mundo que os circundava.

EXPERIÊNCIAS DA "MAIOR PARTE DA POPULAÇÃO"

Aproximar-se das experiências cotidianas de indivíduos como o "membrudo negralhão", dos condutores de *rickshaw*, dos trabalhadores migrantes que estacionavam, temporária ou permanentemente, em Lourenço Marques, passa por um exercício de minúcia dos documentos elaborados em um contexto colonial que se esforçou em excluir, de diferentes maneiras, esses indivíduos. Ainda que pouco falassem sobre as vivências das populações africanas colonizadas, os registros dos quais me deparei nos arquivos consultados, na sua maioria, não escaparam da utilização das categorias unifica-

60 Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume X*, IV.

doras de indígena e assimilado. A dificuldade em se encontrar a diversificada voz da população negra/africana, especialmente aquela classificada como indígena, em Lourenço Marques, pode ser compreendida quando atentamos para a produção da documentação que auxiliaria nesse desbravamento. A desconstrução da cidade enquanto local propício para aqueles, ocorrida ao longo das primeiras décadas do século xx, aconteceu também através de uma sistematização da exclusão do direito desses indivíduos de serem ouvidos em instâncias da administração colonial. Nesse período, marcado pela elaboração dos mapas étnicos que pautariam diferentes visões e divisões no continente africano, as autoridades coloniais no seu trato cotidiano dentro da cidade de Lourenço Marques preocuparam-se mais com a grande figura do "indígena" e em delimitar suas regiões de origem, do que suas possíveis características e experiências singulares.

Em portaria promulgada pelo Governador Geral, em julho de 1913, foi apresentado um plano de reformulação das funções da polícia em Lourenço Marques. A argumentação usada para as mudanças era de que a cidade e seus subúrbios possuíam, naquela data, um número de "16.426 indígenas que não se distinguem pela instrução e costumes, do comum de sua raça". Esse grande número estaria fazendo com que os casos de "indígenas julgados pelo tribunal" crescesse de maneira vertiginosa. Com a justificativa de evitar que "indígenas" fossem julgados pelo tribunal da cidade de maneira indevida em relação aos seus "costumes" e para diminuir o número de casos no tribunal, a portaria unificou na figura do Comissário de Polícia Civil as obrigações de fiscalizar e reprender os crimes cometidos nas ruas laurentinas, o de "julgar [...] delitos e transgressões cometidas por indígenas", como vadiagem, embriaguez, ofensas corporais entre indígenas, ultraje público ao pudor, ultraje a moral pública, furto e transgressão de posturais municipais. Seguindo o modelo implementado pelo colonialismo de buscar angariar mão de obra barata para as obras públicas, estipulava como pena prevista de ser aplicada aos "desviantes", o "trabalho correcional".[61]

61 AHM, DSNI, Caixa n.º 7, Portaria de N.º 1.075, de 26 de julho de 1913. A mesma foi publicada no *Boletim Oficial de Moçambique*, n.º 31 / 1913.

A portaria também regulava os "julgamentos feitos pelo comissário de polícia" como "sumários, sem recurso, sem depoimentos escritos", tendo apenas que registrar no "verso do auto policial ou administrativo [...] a sentença da qual só deve constar a pena que aplicou e a disposição da lei em que se fundou". Para evitar possíveis abusos policiais, exigia-se o envio de um mapa diário dos condenados pelo comissário de polícia ao procurador da república do juízo criminal, com o nome dos réus, disposições de leis em que foram julgados incursos e penas aplicadas.

Infelizmente, não encontrei nenhum desses mapas no Arquivo Histórico de Moçambique. É provável que nunca tenham existido. Antes mesmo da publicação da portaria, o jornal *O Africano* questionou os riscos existentes com a concentração de poderes nas mãos da instituição policial. Como João Albasini, autor do editorial, concluiu: "Fora do Tribunal julgar? É perigoso".[62] Ironicamente, a portaria retirava praticamente por completo o direito à defesa do indígena no momento de seu julgamento. Porém, pressupunha que aquele que entendesse ou conhecesse "que o comissário de polícia exorbitou das atribuições que lhe são conferidas" poderia requerer um novo julgamento.[63]

Dada a exploração da mão de obra como importante mecanismo de enriquecimento dos cofres coloniais, rapidamente ganharam forma diferentes tentativas de elaboração de barreiras que impossibilitassem a livre circulação dos potenciais trabalhadores africanos. Segundo o Regulamento de Serviçais e Trabalhadores

62 *O Africano,* 16 de julho de 1913. WNA. Valdemir Zamparoni aborda a promulgação dessa portaria a partir da sua relação entre a formação de instituições coloniais portuguesas em Moçambique com a lógica do trabalho forçado enquanto mecanismo de dominação e de exploração para a obtenção de lucros. Zamparoni, "Da escravatura ao trabalho forçado: teorias e práticas".

63 *O Africano,* 16 de julho de 1913. WNA. Órgão fundamental para promover o ordenamento da cidade segundo os preceitos que vinham sendo produzidos para a ocupação e manutenção portuguesa em solo moçambicano, a construção de um corpo de polícia civil como aparelho da administração colonial aparece como preocupação recorrente na documentação. Vide: AHM, GG, Processos, 1908-1914, Caixa 19, Carta de A. Freire de Andrade ao Ministro do Ultramar solicitando a reformulação da polícia ao sul do Save, 28 de agosto de 1909. Na mesma caixa encontra-se uma resposta do Comissário de Polícia Civil de Lourenço Marques aos questionamentos realizados por Freire de Andrade sobre a ineficácia desse corpo existente. Instituição fundamental para a administração estatal, a estruturação do corpo policial civil em Lourenço Marques carece de pesquisas mais aprofundadas.

Indígenas no Distrito de Lourenço Marques, de 1904, todo indígena que habitasse na cidade deveria estar empregado e devidamente registrado na administração municipal. Todavia, o responsável pela Secretaria dos Negócios Indígenas, pelo menos entre os anos de 1910 e 1911, emitiu uma série de guias para que os indígenas pudessem prestar queixas contra seus patrões na Administração do Conselho de Lourenço Marques, sendo todos os casos referentes ao não pagamento de salários. Em resposta, o secretário geral do concelho replicou asperamente o secretário dos Negócios Indígenas. Afirmou que, antes mesmo desses indivíduos poderem prestar queixas, era necessário que pagassem a taxa para seus registros como habitantes da cidade. Já que nenhum dos queixosos possuía esse registro, o secretário geral do concelho afirmou que não mais aceitaria as queixas e o procedimento que vinha se repetindo há alguns anos.[64] Ou seja, as autoridades coloniais, em diferentes instâncias, reconheceram a sua incapacidade na aplicação das regulamentações que criaram. Por vezes, a responsabilidade por essa inaptidão produziu conflitos, Os agentes da colonização esforçarem-se em evitar reconhecer as fragilidades existentes. No entanto, terminaram por revelar a força da ação cotidiana em pressionar as codificações legais sob as formas de viver dos dominados, que lutaram em prol de formas de se viver dentro de um espaço urbano colonial mais independente do que era projetado pelo poder colonial.

Segundo o secretário dos Negócios Indígenas e de Emigração, em 6 de maio de 1912, estavam registrados 3.621 indígenas para trabalhar na cidade, sendo que desse total, 997 haviam se registrado para o corrente ano.[65] Os dados estatísticos existentes para o número de habitantes de Lourenço Marques, ainda que cabíveis de serem

64 AHM. FACLM. Caixa n.º 2010. Foram diversas as necessidades de alterações ou reforços de ordens que haviam sido criadas, mas nunca postas em vigor. Outro exemplo, para além daquele que obrigava o uso de calças, era o do emprego de "mulheres indígenas" nas cantinas. Primeiramente, em 1903, permitiram, mas com a condição de que todas fossem registradas na administração municipal. Depois, em 1904, proibiram. No entanto, elas continuaram existindo. Em 1911 e em 1913, foram, através de nova legislação, proibidas novamente. Apesar disso, em anos subsequentes continua sendo possível encontrar referência a existência de trabalhadoras indígenas das cantinas. Ver, como exemplo de documentação produzida ao longo desse processo: AHM. FACLM. Caixa n.º 3245.

65 AHM. FACLM. Caixa n.º 2010.

questionados, indicam a existência de um mundo urbano colonial ocupado pelos indígenas que escapava quase que por completo do controle tutelar e explorador da colonização portuguesa. Em 1897, existiam 1.747 "africanos"[66] e, em 1912, somadas as áreas urbanas e suburbanas o total de "pretos" era de 17.244.[67] Fica evidente como o poder colonial foi incapaz, ou, dependendo do setor, não possuía interesse, em registrar todos os indígenas aptos para o trabalho existentes na cidade, especialmente quando o seu desejo era explorar ao máximo essa mão de obra local. Porém, parecia ser também interesse dos próprios indígenas evitar ficarem presos aos controles regulatórios criados pelo colonialismo, recorrendo apenas em última instância as instituições da administração colonial quando do surgimento de algum conflito que eram incapazes de solucionar por meio de outras vias.

Nesse contexto, o corpo de polícia civil de Lourenço Marques ganhou significativo destaque. Esse foi o órgão administrativo-repressivo ao qual, muitas vezes, os patrões recorreram quando da quebra de contratos por parte dos seus empregados. Em março de 1920, por exemplo, o "cidadão Secundino Perdigão" prestou queixas no Corpo de Polícia Civil de Lourenço Marques contra seu funcionário, o "indígena de nome Albino", pois o mesmo teria se ausentado "do serviço do patrão sem ter completado o tempo do seu contrato". O contrato estaria devidamente registrado e foi enviado para o Comissário de Polícia com o intuito de comprovar a validade da queixa do acusador. A suspeita era de que Albino tivesse encontrado uma melhor colocação no quartel da Guarda Republicana, o que o levou a abandonar seu antigo emprego.[68]

Recorrendo ao subúrbio da cidade, Albino acionou uma rede que o permitiu esconder-se dos braços administrativos coloniais e fugir da perseguição de seu patrão. Após alguns dias de averiguações, o Comissário informou que, mesmo tendo um guarda se des-

66 AHU, DGU, 3.ª Repartição, Caixa 2764, 1885-1898, Estatísticas.

67 Zamparoni, "Entre "Narros" e "Mulungos"...", 295.

68 AHM, DSNI, Tribunais indígenas, Carta do Intendente interino servindo de Secretário dos Negócios Indígenas para o Comissário de Polícia, 09 de março de 1920, caixa 1605. O referido contrato não estava junto dos documentos localizados no arquivo, apenas a carta que indicava o seu envio.

locado até os "quintais da Guarda Republicana" e "percorrido toda a Cidade e seus subúrbios", a "captura do indígena de nome Albino" não havia sido possível. Apesar das limitações impostas pela legislação colonial e das tentativas de seus diferentes órgãos de controlarem a vida dos trabalhadores urbanos classificados como indígenas, o exemplo de Albino demonstra como esses indivíduos lidaram com essas formas de coerção de maneira habilidosa, esquivando-se delas e agindo em proveito próprio.

As tentativas de encontrá-lo trazem consigo uma série de informações preciosas sobre amplos processos de construção de espaços autônomos de vivência cotidiana dos trabalhadores africanos de Lourenço Marques. As investigações haviam revelado que Albino era "natural de Quelimane". Como o guarda não o havia encontrado nos quintais da Guarda Republicana, passou a procurá-lo em outros lugares. Munido da informação de sua naturalidade, deslocou-se para a Matola, município localizado ao sul de Lourenço Marques, ao lado do bairro suburbano da Machava. Segundo as averiguações policiais, seria "muito natural" que Albino se encontrasse naquela paragem, pois lá trabalhariam "alguns indígenas da mesma localidade". Porém, novamente não o encontraram. Na Matola, informaram que "alguns indígenas tinham regressado a terra de sua naturalidade e outros que foram serviçais nesta cidade embarcaram para o Transvaal para os trabalhos nas minas". A conclusão final foi "de que o Albino [fazia] parte desse número".

É possível supor a existência de uma solidariedade entre conterrâneos que inibisse a confirmação de um presumível paradeiro de Albino. Como o documento policial afirmou, "geralmente todos se conhecem", porém ninguém foi capaz de reconhecer "indígenas alguns de Quelimane com aquele nome".[69] Provavelmente, cansado das condições degradantes que seu patrão poderia estar lhe infligindo, em busca de auxílio para encontrar uma melhor posição para si, Albino recorreu a uma rede de migrantes originários de Quelimane. Caso semelhante de solidariedade baseado num local de ori-

69 AHM, DSNI, Caixa n.º 1605, Carta do Comissário de Polícia Civil de Lourenço Marques ao Secretário dos Negócios Indígenas, 23 de março de 1920.

gem comum foi observado por Jeanne Penvenne. Segundo a autora, no início do século XX, "as pessoas Chopi, da circunscrição de Zavala, tornaram-se os trabalhadores preferenciais no saneamento" de Lourenço Marques. Manipulando a seu favor a exploração colonial, aproveitando o fato de terem sido associados a esse tipo de trabalho específico, buscaram construir estratégias para melhorarem suas condições de vida na cidade.[70]

As novas instituições de ordenamento das formas de organizações sociais que passaram a reger as vidas daqueles que se encontravam sob a égide colonial portuguesa em Moçambique não encontraram um terreno sociocultural de fácil acesso. As dificuldades financeiras eram muitas, assim como os ruídos na comunicação entre a capital do império, em Lisboa, e os poderes coloniais locais. Por entender que seu trabalho era demasiado extenuante, o Governador Geral interino, em março de 1911, por exemplo, enviou ao Ministro da Marinha e Colónias a solicitação de uma gratificação aos "dois indivíduos [...] que está confiada a direção da polícia" em Lourenço Marques. Como justificativa, apelava para o fato da área do município ser demasiado extensa, devido às "contínuas passagens de estrangeiros que é necessário vigiar" e, principalmente, por causa dos inúmeros "milandos que são levados a polícia".[71]

Como explica Fernanda Thomaz, "milandos significavam querelas ocorridas entre os 'africanos', gerenciadas em reuniões por chefes locais ou agentes coloniais, funcionando como uma espécie de tribunal popular de litígio e conflitos individuais".[72] Os esforços dos agentes coloniais em codificar o que chamavam de usos e costumes locais esteve diretamente vinculado com o exercício da justiça sobre as populações nativas, que era desempenhado, no período em análise, por autoridades administrativas e/ou militares.[73] Apesar de

70 No original: "the Chopi people of Zavala circumscription became the preferred workers for sanitation". In: Penvenne, *African workers and colonial racism,* 52-53.

71 *Carta do Governador Geral Interino para o Ministro da Marinha e Colônias, 11 de março de 1911.* AHM, Governo Geral (doravante GG), Processos, 1908-1914, Caixa 19.

72 Fernanda Thomaz, "Casaco que se Despe pelas Costas: A Formação da Justiça Colonial e a (Re)ação dos Africanos no Norte de Moçambique, 1894-c.1940" (Tese de Doutorado em História Social, Universidade Federal Fluminense, 2012), 59.

73 Ver: Cristina Nogueira da Silva, "'Missão civilizacional' e codificação de usos na doutrina

poderem significar qualquer caso ocorrido entre as populações africanas, os agentes coloniais consuetudinariamente vincularam o termo as querelas relativas as vidas particulares dessas pessoas.[74] A partir da segunda metade do século XIX, diferentes projetos legislativos buscaram formular códigos específicos que gerissem os *milandos*, incluindo-os dentro de um sistema judicial que não ferisse o regime judiciário português vigente. Somente com o processo de centralização e fortalecimento do Estado português advindo com a ditadura salazarista, uma reestruturação do sistema jurídico colonial conseguiu concentrar esforços para que a preocupação com essa codificação se materializasse na criação do Tribunal Privativo dos Indígenas, ocorrido em 1929.[75]

Devido ao racismo intrínseco ao colonialismo, o completo desmazelo dos setores repressores coloniais em Lourenço Marques de registarem suas ações e as dificuldades em codificar práticas jurídicas locais, foi recorrente o jogo de empurra entre as diferentes instituições administrativas coloniais quando os casos de conflitos e de reclames envolviam partes designadas como indígenas. A sobreposição de atuações jurídicas-policiais ocorridas graças a inexistência de instituições judiciais específicas para o trato com os indígenas, entre os anos de 1890 e 1930, levaram a um constante direcionamento das querelas para serem solucionadas pela Secretaria dos Negócios Indígenas,

colonial portuguesa (século XIX-XX)", *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, n.º 33-34, (2004-2005): 899-921.

74 Segundo Fernanda Thomaz, durante o regime colonial do século XX, os *milandos* sofreram uma adaptação, passando a incidir "somente nos assuntos ligados às questões civis das sociedades 'africanas'. Pequenos furtos, ou danos, contratos diversos, adultério ou rapto, divórcios, entre outras, eram objetos de *milandos*. Homicídio, envenenamento e as demais ações consideradas como crime pelos portugueses não estavam incluídos nesse termo. Deste modo, o termo *milando* foi sendo atribuído às querelas existentes entre os 'africanos' que estavam ligadas ao direito civil". Thomaz, "Casaco que se Despe pelas Costas", 62.

75 Ver: "Estatuto Político, Civil, Criminal dos Indígenas. Decreto n.º 16.473, de 6 de fevereiro de 1929". In: *Ministério das Colónias.* Lisboa: Imprensa Nacional, 1929. Para exemplos de pesquisas recentes que tem demonstrado a riqueza do uso da documentação judicial para se estudar o passado colonial europeu em África, ver: Carol Dickerman, "The Use of Court Records as Sources for African History: Some Examples from Bujumbura, Burundi", *African Studies Association,* vol. 11 (1984): 69-81; Carol Dickerman, "African Courts Under the Colonial Regime: Usumbura, Ruanda-Urundi, 1938-62", *Canadian Journal of African Studies,* vol. 26, n.º 1 (1992): 55-69; Richard Roberts, "Text and Testimony in the Tribunal de Première Instance, Dakar, during the Early Twentieth Century", *The Journal of African History*, vol. 31, n.º 3 (1990).

órgão criado justamente para lidar comuma variada gama de questões relacionadas a essa camada da população. Ao mesmo tempo, por vezes foram os próprios indígenas, interessados na resolução dos seus casos, que enxergaram esse órgão como destino favorável para prestarem suas queixas e encontrarem alguma solução para suas querelas.

Criada em 1903, com o nome de Intendência dos Negócios Indígenas e Emigração, passando a denominar-se, a partir de 1907, como Secretaria dos Negócios Indígenas, o órgão possuiu diferentes nomes ao longo de sua existência. Bastante complexo, carece de pesquisas pormenorizadas que aprofundem suas contradições internas, assim como suas transformações ao longo do tempo. Por um lado, a secretaria atuou como um braço do Estado colonial através da regulação e disciplinarização das populações classificadas como indígenas, principalmente nas relações cotidianas de exploração dessa mão de obra. A Secretaria dos Negócios Indígenas foi basilar, nos anos 1920, por exemplo, na supressão de formas coletivas de pressão que tentaram ser organizadas pela mão de obra majoritariamente indígena empregada no porto de Lourenço Marques, que possuíam objetivos específicos, como o da equiparação de seus salários com o dos brancos e melhores condições de trabalho.[76] Por outro lado, mesmo tendo suas ações limitadas por uma agenda de interesses próprios, a Secretaria atuou também em defesa da aplicação daquilo que entendia como justo em relação à mão de obra indígena, especialmente quando buscou impor limites aos abusos patronais. Foi exatamente através das pressões exercidas pelos próprios indígenas que se tornou possível a abertura das portas do órgão colonial para a sua participação. Terminaram por produzir, a despeito das intenções originais dos reguladores e administradores coloniais, um local de amparo – ou pelo menos de escuta – para algumas de suas reivindicações.[77]

76 Penvenne, "Labor struggles at the port of Lourenço Marques, 1900-1933".

77 Diferentes camadas sociais dos classificados como indígenas buscaram acionar a Secretaria dos Negócios Indígenas como instituição capaz de responder suas demandas. Os chefes locais da Circunscrição de Maputo, por exemplo, aproveitaram da visita do diretor daquela secretaria a sede administrativa localizada ao sul de Lourenço Marques, em 1909, para apontarem suas principais queixas a respeito da política e das autoridades portuguesas na região. Mostrando possuírem um "certo sentimento de independência", incomodaram o secretário. Acabaram utilizando daquele funcionário colonial para mostrar como possuíam

Foi no imbricado jogo entre instituições coloniais existentes em Lourenço Marques e as inovações proporcionadas com as transformações ocasionadas pelas vivências no meio urbano colonial, que a "indígena de nome Maria ou [Bisse], moradora no Chamanculo", subúrbio da cidade, acabou por buscar ajuda para a resolução de uma querela em que esteve envolvida. Em setembro de 1929, juntamente com "seu filho de nome Alfredo Vilhena, morador com a queixosa", dirigiram-se para uma das seções da polícia civil da cidade. O fato parecia ser grave. Maria ou [Bisse] afirmou que sua "filha de nome Rosa" havia sido "raptada por um indígena de nome Fernando Lidoi", morador em um terreno de propriedade alheia localizado também em Chamanculo. Apesar de terem interpelado o acusado a respeito do paradeiro de Rosa, Fernando Lidoi afirmou ignorá-lo.[78]

Após averiguações iniciais, foi solicitada a presença de Fernando Lidoi para interrogatório. O mesmo afirmou não ser verdade "ter raptado a indígena Rosa [...], mas sim tela (sic) convidado a ir para a sua companhia para viver maritalmente", tendo aceitado de maneira voluntariosa. Rosa havia mudado para sua casa oito dias antes das queixas. Fernando Lidoi terminou seu depoimento afirmando "que já há cerca de três meses" estaria tendo relações sexuais com Rosa. Em posse dessas informações, o guarda responsável pelas investigações dirigiu-se a casa do interrogado. Encontrou a suposta raptada e conduziu-a até a polícia, onde Rosa confirmou "as respostas do arguido indígena". Dando por fim suas diligências, o guarda asseverou que "em virtude da indígena Rosa ter ido voluntariamente para a casa do arguido e ainda porque aparenta ter 22 anos de idade" aquele era um caso que deveria ser resolvido "perante as autoridades cafreais ou na Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas".[79] O relatório da investigação criminal, juntamente com as pessoas constantes dos autos, foram remetidos para o diretor da Secretaria dos Negócios

em "alto grau a consciência dos seus direitos e dos seus deveres", expondo "sem rebuço, e com o maior desassombro as suas necessidades", chegando a fazerem queixas contra o administrador da circunscrição. In: AHM, DSNI, Diversos, caixa 91.

78 AHM, DSNI, Tribunais indígenas, Caixa 1609, Auto de notícia n.º 1238: testemunho da Indígena de nome Maria ou [Bisse], 18 de setembro de 1929.

79 AHM, DSNI, Tribunais indígenas, Caixa 1609, Relatório de averiguações referente ao auto de notícia n.º 1238, 18 de setembro de 1929.

Indígenas de Lourenço Marques, que terminou responsável pela decisão final sobre o ocorrido. Esse decidiu que para que as partes ficassem satisfeitas, Fernando Lidoi iria ter que "pagar o lobolo na importância de £25" para a família de sua companheira.[80]

Como o caso não apresentou nenhum sinal de ação criminosa ou de descumprimento de regulamentos do município, o responsável policial pelas investigações entendeu como natural que a responsabilidade da resolução do conflito recaísse sobre as "autoridades cafreais" ou sobre a Secretaria dos Negócios Indígenas. Essa resolução seguia o que estava previsto no Regulamento das Circunscrições Civis dos Distritos de Lourenço Marques e Inhambane, aprovado em 1908. Buscando normatizar as funções dos diferentes postos administrativos criados para gerir e ordenar a vida social nesses territórios, o documento previa que as "autoridades cafreais", através da figura do "régulo", deveriam julgar "todas as questões civis (milandos) entre indígenas do seu regulado".[81] Porém, os artigos nada diziam a respeito de casos como o apresentado por Maria ou [Bisse]. Quando os ditos indígenas não estivessem atrelados a uma povoação específica e, consequentemente, a um "regulado", coisa comumente ocorrida no meio urbano, a Secretaria do Negócios Indígenas ficou com a responsabilidade na resolução desse tipo de peleja.

Independentemente de suas possíveis origens, Maria ou [Bisse], seus filhos, Alfredo Vilhena e Rosa, assim como Fernando Lidoi, foram registrados na documentação sempre acompanhados da alcunha "indígenas". Não chegou a ser preocupação das autoridades coloniais referenciarem a naturalidade dos envolvidos no caso. É plausível supor que Maria ou [Bisse] não era natural de Lourenço Marques e que teria se deslocado para a cidade anos antes do imbróglio que se viu envolvida. Infelizmente, a documentação se encontra em estado deteriorado. Ao longo da fonte, a grafia do nome Bisse aparece constantemente

80 AHM, DSNI, Tribunais indígenas, Caixa 1609, Relatório de averiguações referente ao auto de notícia n.º 1238, 18 de setembro de 1929. O termo *lobolo* corresponde a grafia oficial portuguesa do respectivo fenômeno. Sua forma em shangana seria *lovolo*. Optei por utilizar das duas grafias, variando de acordo com a maneira como ela apareceu na fonte.

81 *Regulamento das Circunscrições Civis dos Distritos de Lourenço Marques. Aprovado por portaria n.º 671-A, de 12 de setembro de 1908* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1908), 17.

borrada ou mal grafada. Porém, talvez essa não seja uma simples característica referente as deficiências de armazenamento do documento. O produtor daqueles registros pode ter tido dificuldades em transpor para o papel um nome não-europeu e que remetia para uma origem de Maria ou [Bisse] afastado do mundo urbano.[82] Diferentemente, seus filhos parecem ser originários da cidade ou, ao menos, moradores nela havia algum tempo. Essa hipótese é admissível por conta de Alfredo Vilhena e Rosa, assim como Fernando Lidoi, serem sempre nomeados com alcunhas europeizadas, enquanto que Maria aparece, ao longo de todo o processo, referenciada com dois nomes. Tal característica remete a mãe para uma presença passada em alguma localidade que não aquela urbanizada de Lourenço Marques.

O acionamento dessas diferentes instituições para a resolução de conflitos apresentou uma preocupação daqueles que as acionava que foi além da necessidade de se manterem fieis a determinadas estruturas que pudessem gerir modelarmente suas ações. O ocorrido demonstra como relações locais estabelecidas consuetudinariamente se imbricaram com instituições coloniais de maneiras múltiplas e complexas. Ao buscarem todos os meios possíveis para resolverem seus infortúnios, o que era facilitado quando se estava em Lourenço Marques, os envolvidos apresentaram um imbricado acionamento de expectativas e experiências produzidas pelas interseções que uma vivência cotidiana na cidade possibilitou. Não consegui saber se Maria e seu filho foram primeiramente procurar qualquer "autoridade cafreal" No Arquivo Histórico de Moçambique pude encontrar alguns casos ocorridos em regiões rurais onde as "autoridades cafreais" foram as primeiras a ouvirem os reclames e a buscarem solucionar as queixas, ao invés da polícia ou da Secretaria dos Negócios Indígenas. Muitas vezes esses casos só foram registrados porque aqueles que foram julgados pelas "autoridades cafreais" se sentiram prejudicados, indo procurar outros mecanismos de resolução de conflitos, como aqueles criados pela ação colonial portuguesa. Em outros momentos, foi a administração colonial

82 O uso de mais de um nome como mecanismo de resistência ao controle colonial sob as vidas indígenas, sobretudo no ambiente urbano, será explorado no próximo tópico do capítulo.

que interveio no andamento da ação da "autoridade cafreal" com o intuito de enquadrá-la nos parâmetros legais portugueses.[83]

Como apontado anteriormente, é imaginável conjecturar que os envolvidos no caso estivessem com laços afrouxados com os variados tipos de "autoridades cafreais", o que explica o fato de procurarem as autoridades coloniais. De qualquer maneira, o que se sabe é que Maria ou [Bisse] e seu filho foram até a polícia, ironicamente instituição marcada pela ação repressora dentro do espaço urbano sobre as populações indígenas.[84] A mesma, ao desvendar toda a situação, constatou que nenhum crime, dentro das legislações portuguesas vigentes, havia sido cometido. Afinal, Rosa tinha se deslocado de livre escolha para a casa de Fernando Lidoi.

Nesse sentido, as queixas de Maria ou [Bisse] e de Alfredo Vilhena não podiam ser resolvidas pela delegacia ou pelo sistema judiciário português. O procedimento adotado foi o de remete-las para o diretor da Secretaria dos Negócios Indígenas. O mesmo entendeu que o pagamento do *lobolo* seria a melhor maneira de pôr fim aos desentendimentos. Tema bastante extenso dentro da bibliografia africanista, visto por algumas perspectivas como o "preço da noiva" e por outras como garantia da descendência patrilinear, o pagamento do *lobolo* enquanto medida a ser adotada para resolver o caso só foi mencionado quando da intervenção do diretor da Secretaria.[85] O que havia sido verbalizado por Maria ou simplesmente traduzido pelo interprete da delegacia de polícia enquanto rapto, poderia ser um caso de *kutlhuva*. Pesquisas etnográficas recentes têm insistido em afirmar que a pauperização das condições de vida influencia no aumento de casos de *kutlhuva*, enfraquecendo formas

83 Para exemplos desses casos, ver: AHM, DSNI, Transgressões – Prisões, caixa 83 ou AHM, DSNI, Tribunais Indígenas, caixa 1630.

84 Uma leitura dos jornais de Lourenço Marques do início do século xx mostra como a polícia, dentro do espaço urbano, não agia apenas na repressão dos chamados indígenas. A grande presença desses na cidade e as incertezas ocorridas com as transformações coloniais fizeram com que a polícia assumisse predicados atribuídos anteriormente as "autoridades cafreais". Como exemplo, ver: *O Imparcial,* 16 de novembro de 1922. BNP.

85 Para alguns exemplos de bibliografia sobre o *lobolo* no sul de Moçambique e o debate em torno de sua definição, ver: Paulo Granjo, *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais* (Porto: Edições Afrontamento, 2006). Ver, também: Brigitte Bagnol, "Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique", *Análise Social,* vol. XLIII (2.º), (2008): 251-272.

de casamento entendidas enquanto judicialmente consolidadas, seja através da cerimônia do *lobolo*, do casamento civil ou religioso.[86] Descrito no início do século xx por Henri Junod e traduzido por ele como "casamento por rapto", a união entre amantes sem o consentimento da família da mulher e, principalmente, sem o pagamento do *lobolo*, trazia uma situação de ruptura em relação as maneiras consideradas adequadas pelas populações do sul de Moçambique para o estabelecimento de um matrimonio.[87]

A fonte é silenciosa a respeito da família de Fernando Lidoi ou em que se empregava, aspectos fundamentais para o estabelecimento das formas possíveis de pagamento do *lobolo*. Além disso, em momento algum foi referenciado o pai de Rosa e/ou o marido de Maria. É possível que ele tenha simplesmente se deslocado para a região das minas sul-africanas, como era bastante comum entre os homens no sul de Moçambique. Maria também poderia ser mãe solteira ou viúva. Fernando Lidoi e Rosa não pareciam estar dispostos a manter uma estrutura de relações matrimoniais que perdia seus pontos fulcrais dentro daquela sociedade em transformação. No entanto, para Maria e, sobretudo, para seu filho, Alfredo Vilhena, resolver aquela situação de união sem o estabelecimento do *lobolo* foi algo de suma importância. Alfredo Vilhena via suas chances de conseguir uma boa quantia para o *lobolo* de uma mulher diminuírem drasticamente sem os bens ou o dinheiro advindo do estabelecimento da relação marital de sua irmã.

Esse caso apresenta questões que apontam para uma nova configuração social, desenvolvida com as transformações iniciadas pelo colonialismo e pela presença desses indivíduos no caleidoscópico espaço urbano. Antigas situações sociais, que estabeleciam formas culturais de lidar com momentos de ruptura, passaram a ser encaradas através de novas reconfigurações das instituições que deveriam solucionar o surgimento de mal-entendidos. Ao não se encontrarem sob os auspícios de uma "autoridade cafreal", indivíduos envolvidos nesses casos de litígio, como Maria ou [Bisse], Alfredo Vilhena, Rosa e Fernando Lidoi,

86 Guilherme Afonso Mussane, "A Kuna n'Kinga: Lobolo como Foco das Representações Locais de Mudança Social" (Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia IFCS-UFRJ, 2009).

87 Junod, *Usos e Costumes dos Bantu*, 126 e apêndices VIII e IX.

encontraram apoio para suas reivindicações nas autoridades coloniais, que terminaram por reforçar sistemas previamente estabelecidos como forma de estabelecimento do matrimonio, como o *lobolo*.[88]

A grande variedade de episódios ocorridos em Lourenço Marques na qual a Secretaria dos Negócios Indígenas foi procurada para a conciliação de conflitos indica como, neste início do século XX, o órgão foi considerado como apto para resolução de questões classificadas como *milandos*. O aparato administrativo colonial da Secretaria parece ter se tornado mais um mecanismo, dentre vários outros possíveis, para a resolução de conflitos onde, pelo menos, uma das partes envolvidas poderia ser considerada indígena. Ao direcionarem suas demandas para aquela instituição, os ditos indígenas acabaram por questionar as hierarquias locais na qual estavam inseridos e, ao mesmo tempo, consolidaram características específicas da relação que o mundo colonial estabeleceu com essas hierarquias. Ao mesmo tempo em que ocorreram apropriações das instituições coloniais pelos indígenas, em busca de resolução para conflitos a partir das construções socioculturais que conheciam previamente, os agentes administrativos coloniais, que cotidianamente lidaram com as queixas dos indígenas, também tiveram que lidar com as contradições geradas pelo paradoxo colonial de proteção dos "usos e costumes" e do incentivo para a assimilação.

Os ruídos internos provocados por essas movimentações abriram brechas para a atuação das populações africanas "indígenas". O Administrador do Conselho de Lourenço Marques, por exemplo, reclamou com a Secretaria dos Negócios Indígenas, em 1911, que não mais receberia os "indígenas [...] com guias passadas [pela secretaria] em virtude de queixas por eles formuladas contra seus patrões, sem que esses indígenas se achem registrados como serviçais" nos tramites dos regulamentos existentes. Apontando para a fragilidade da instituição criada para mediar as questões relacionadas aos indígenas, a resposta da secretaria foi de insistir na necessidade de continuarem a permi-

88 As dificuldades no trato das disputas entre populações indígenas e a necessidade que o colonialismo português via na codificação dos *milandos*, relacionado com a ideia de proteção dos chamados "usos e costumes", causou inúmeros desencontros na atuação desses administradores. Os casos de herança foram significativamente imbricados. Ver: AHM, DSNI, Tribunais indígenas, caixa 1603.

tirem que aquele fosse um espaço onde poderiam ser apresentadas reclamações "contra os patrões por falta de pagamento de salários, maus tratos, etc.". O receio estava na possibilidade de uma piora das condições de trabalho e no enraizamento "no ânimo do indígena" da "noção de que o pedir justiça às autoridades é antes criar um pretexto para novos castigos do que a solução dos seus males".[89]

As diferentes autoridades administrativas coloniais insistiram na necessidade de evitarem possíveis embaraços produzidos pelos ruídos internos da lógica de dominação e exploração da mão de obra local. No ano de 1907, em Magude, nas proximidades de Lourenço Marques, o administrador colonial responsável pela área chamou a atenção do Secretário dos Negócios Indígenas. Sua preocupação era a respeito dos "muitos [...] indígenas que apresenta[vam] queixa [...] por falta de pagamento dos patrões a que servem". Segundo o administrador, a incapacidade das instituições coloniais em obrigar os patrões a cumprirem com suas partes acabava por tirar "por completo o prestígio a autoridade", potencializando os "indígenas [...] de usar dos meios enérgicos que um serviçal europeu usaria em tais condições".[90]

Esgueirando-se nessas brechas entre funções diferentes atribuídas as instituições coloniais, as queixas apresentadas pelos indígenas recaíram, com frequência, sobre abusos cometidos por aqueles responsáveis pelas ações de repressão ao ordenamento cotidiano dos espaços de Lourenço Marques. Em 1918, por exemplo, "40 indígenas dos dois sexos residentes nos subúrbios da cidade" exigiram, ao administrador de Marracuene e ao secretário dos Negócios Indígenas, providências "contra as arbitrariedades praticadas pelos guardas" responsáveis pela fiscalização do fabrico das bebidas alcoólicas na cidade.[91] Quem também reclamou junto à Secretaria dos Negócios Indígenas foi Chonguelassaba, doméstica e proprietária de um terreno no subúrbio de Lourenço Marques. Em carta escrita por uma terceira pessoa, a seu rogo, nenhum dos envolvidos no caso são apre-

89 AHM, DSNI, Tribunais indígenas, caixa 1602.

90 *Carta do Administrador de Magude ao Exm.º Snr. Secretário dos Negócios Indígenas, 25 de novembro de 1907*. AHM, DSNI, Tribunais indígenas, caixa 1601.

91 *Carta do administrador de Marracuene ao Secretário dos Negócios Indígenas, 21 de novembro de 1918.* AHM, DSNI, Requerimentos, petições, reclamações e queixas, caixa 149.

sentados com a alcunha de indígena. Estando referenciados apenas por seus nomes, o termo em si era uma ferramenta de classificação colonial que pouco nos fala a respeito das experiências dos que assim foram nomeados. No mais, a reclamante, ao não ser atendida pelo Comissário de Polícia quando tentou prestar queixas pelo roubo de cinco galinhas, dirigiu sua reivindicação para a Secretária dos Negócios Indígenas. Seu objetivo era "ser indenizada" e de ver "um castigo severo" aos larápios. Para além de sua indignação com os roubos, não poupou críticas a ação policial. Afirmou que a mesma "liga pouca importância, quando são queixas de preto, quando nós pagamos todas contribuições que o Governo nos pede". Chonguelassaba terminou por receber da secretaria uma indenização no valor de três libras.[92]

As ambiguidades e fragilidades do poder dessas instituições para efetivarem, no cotidiano, o discurso justificador da presença colonial portuguesa permitiu aos indivíduos classificados como indígenas pressionarem as mesmas a seu favor e, principalmente, de as utilizar como ferramenta de proteção contra práticas de abusos patronais. Nos relatórios de Freire de Andrade, Governador Geral de Moçambique, publicados em 1907, o mesmo reconheceu que uma das maiores dificuldades para angariar mão de obra para suprir as demandas públicas e privadas portuguesas assentava-se nos abusos patronais. Preferindo escapar dessas formas de exploração, migrando para zonas mineradoras fronteiriças, as experiências exploratórias do contrato compulsório estariam produzindo uma escassez de mão de obra prejudicial aos interesses econômicos portugueses em Moçambique.[93]

92 *Carta de Chonguelassaba, escrita por Palmeira da Conceição, para o Secretário dos Negócios Indígenas, de 17 de junho de 1915.* AHM, DSNI, Tribunais indígenas, caixa 1603.

93 A descrição realizada por Freire de Andrade sobre o funcionamento do processo de angariamento da mão de obra local é bastante semelhante a formas de utilização dos escravos de ganho das cidades brasileiras do século XIX. Como afirmou, "o *chibalo* era a regra geralmente seguida em Lourenço Marques; explicando em que consistia, direi que qualquer indivíduo que desejava obter pretos para o trabalho, se dirigia ao Governo, que ordenava a um dos chefes de circunscrição para os fornecer, pelo período de seis meses e ao preço, em regra, de 300 réis por dia de trabalho; esse indivíduo, ou empregava ele mesmo os indígenas, ou os negociava, isto é, alugava-os a um certo preço por dia, além de um prêmio por cabeça; e o pagamento era lhe feito a ele, que pagava aos indígenas no fim do seu período de trabalho". A. Freire D'Andrade, *Relatórios sobre Moçambique por Freire D'Andrade. Vol. II* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1907), 10. Sobre os escravos de ganho no Brasil, ver: João José Reis, "De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da Abolição," *Afro-Ásia,* n.º 24 (2000): 199-242.

Para corroborar sua interpretação, especialmente no que tange as violações patronais, Freire de Andrade optou por relatar um "caso típico". Originalmente, "200 pretos" teriam sido contratados, em Chai-Chai, norte da cidade de Lourenço Marques, para trabalharem por 120 dias, para um sujeito de nome A. da Silveira. O mesmo os enviou para outra pessoa, que, em seguida, "os alug[ou] a Monteiro", em Gaza, fronteira com a África do Sul. O esquema de pirâmide permitia a realização de diversas burlas nos contratos firmados que prejudicavam os trabalhadores contratados, como a falsificação dos papéis para ampliar os dias totais obrigatórios de trabalho e a marcação de faltas inexistentes nos "bilhetes de presença (tickets)". Findo o tempo da prestação dos serviços, os "pretos" exigiram o seu pagamento. Sem sucesso, nos meses seguintes, continuando trabalhando naquele esquema graças as falsificações realizadas, os "pretos começaram [...] a fugir a pouco e pouco sem serem pagos". No final de sete meses do início desse caso, daqueles "200 pretos", restavam, apenas, 80, que buscaram justiça em "Lourenço Marques, onde se dirigiram a todas as autoridades, pedindo o seu pagamento". Cansados de tanto esperar e, possivelmente, percebendo que suas reivindicações dificilmente seriam atendidas, "foram embora sem pagamento".[94]

Rasgar ou adulterar os bilhetes/tickets que comprovavam os períodos de trabalho foi uma prática corriqueira. Por um lado, essa tática foi usada por patrões para não realizarem os pagamentos devidos. Ao incapacitarem o documento comprovatório da prestação dos serviços, tentaram ficar isentos de realizarem as liquidações devidas.[95] Por outro lado, os trabalhadores também usaram esse documento de diferentes maneiras, tentando burlar ou resistir às imposições abusivas patronais ou administrativas coloniais. Os trabalhadores regressados para Moçambique das minas da África do Sul, após passarem

94 D'Andrade, *Relatórios sobre Moçambique*, 10-11.

95 Outra tática recorrentemente utilizada pelos empregadores, particulares ou públicos, para controlarem a mão de obra africana, sobretudo a designada como indígena, foi a do pagamento em etapas dos salários. Nesse caso, os vencimentos nunca eram entregues na sua totalidade. Uma parte seria entregue apenas no final do contrato. Essa prática foi justificada, por vezes, com a adoção de um discurso racista que entendia o negro/africano como naturalmente propenso a vadiagem e ao vício pela bebida alcóolica, desenhando-o como um irresponsável que deveria ser tutelado. Ver: AHM, DSNI, Diversos, caixa n.º 30.

pela fronteira e pagarem suas taxas, frequentemente rasgaram seus bilhetes de identificação laboral. Numa postura de enfrentamento, a inutilização desses cartões era acompanhada de "gesto de frases ofensivas ao [...] prestígio e a soberania portuguesa".[96]

Noutros momentos, entendendo a importância daquele documento comprovatório do tempo de trabalho para além de possibilitar o recebimento de seu devido salário, os trabalhadores tentaram controlar seu próprio tempo e escapar das repressões que insistiam em empurrá-los para um mercado de trabalho exploratório. Durante as rusgas policiais nas cantinas e subúrbios de Lourenço Marques, com o objetivo de reprimir o que era entendido como vadiagem e, ao mesmo tempo, angariar mão de obra para ser empregada em trabalhos forçados nas obras públicas ou em serviços particulares, especialmente para os caminhos de ferro e para o porto, seria comum encontrar com os indígenas que viviam nos subúrbios bilhetes/tickets "em branco, ou apenas com um quarto de dia marcado". A tática, vulgarmente conhecida, consistia de irem "as segundas-feiras pedir etiquetas as diversas agências, não se apresentando, porém, nunca mais para trabalho, ou [...] trabalhando apenas uma parte da manhã daquele dia, guardando depois cuidadosamente as etiquetas para as apresentarem a polícia quando ela os prende para serem compelidos ao trabalho".[97]

As rusgas, muitas vezes usadas para angariar trabalhadores compelidos, constantemente forneceram mão de obra para as agências de carga e descarga que atuavam no porto de Lourenço Marques. A The Delagoa Bay Agency era uma dessas empresas. Em 1926, remeteram dois de seus "indígenas compelidos" para a Secretaria dos Negócios Indígenas. Ambos estariam cometendo irregularidades. No caso específico do trabalhador de nome Mainganhane, a punição teve como justificativa o seu desaparecimento "depois de se lhe marcar a tiqueta" e só retornar à noite. As averiguações da Secretaria acabaram desacreditando as alegações iniciais, não aplicando nenhuma punição aos trabalhadores e criticando a postura caluniosa do empregador.[98]

96 *Carta do Fiscal de Emigração em Ressano Garcia para o Secretário dos Negócios Indígenas, em 7 de dezembro de 1920.* In: AHM, DSNI, Tribunais indígenas, caixa n.º 1605.
97 AHM, GG, Polícia – 1908-1914, caixa n.º 19.
98 AHM, DSNI, Tribunais Indígenas, caixa n.º 1634.

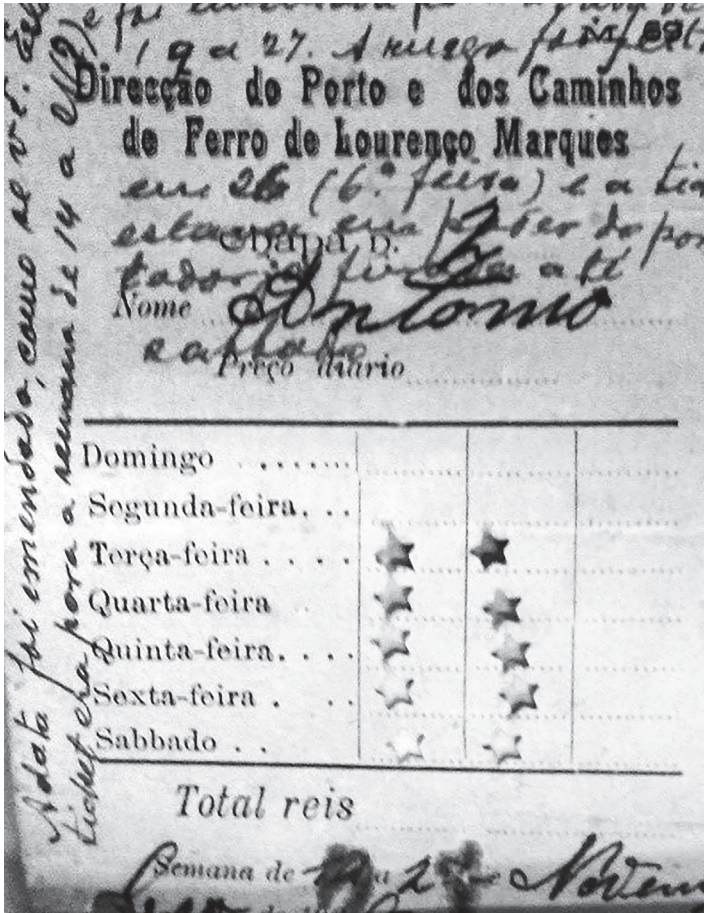
Direcção do Porto e dos Caminhos de Ferro de Lourenço Marques

Nome Antonio

Preço diario

Domingo			
Segunda-feira			
Terça-feira	★	★	
Quarta-feira	★	★	
Quinta-feira	★	★	
Sexta-feira	★	★	
Sabbado	★	★	

Total reis

Semana de

22. In AHM, GG, Polícia – 1908-1914, caixa n.º 19. Variadas foram as formas empregadas para a adulteração dos bilhetes/tickets com o objetivo de escapar da obrigatoriedade do trabalho. Esse bilhete encontra-se anexado ao processo referente a reclamação de cantineiros, feita ao Governador Geral, contra as rusgas policiais. Em resposta, o comissário de polícia apresentou seus pontos que corroborariam a importância desse procedimento, juntando essa "etiqueta [...], na qual se vem raspadas e emendadas as datas em que principiou e acabou a semana, já marcada até sábado". Na lateral da etiqueta, provavelmente anotado pelo comissário de polícia, encontra-se escrito: "A data foi emendada, como se vê. Este ticket era para a semana de 14 a 21; e foi emendada para a data de 19 a 27. A rusga foi feita em 26 (6.ª feira) e o ticket estava em posse do portador [ilegível]". Estranhamente, atrás do documento, encontra-se um carimbo dos Caminhos de Ferro de Lourenço Marques com a data de 19 de novembro de 1909. Sendo assim, por um lado, é possível supor que Antônio, o empregado dono daquela etiqueta, não tenha necessariamente a adulterado, apenas reutilizando o mesmo documento para a semana seguinte do seu primeiro período de contrato. Por outro lado, talvez o nível de adulteração para escapar das garras policiais, ávidas em responder as demandas pelo fornecimento de mão de obra barata, tenha atingido níveis mais elevados de refinamento, chegando a falsificação também de carimbos.

Casos como o envolvendo o serralheiro das oficinas do Caminho de Ferro de Lourenço Marques, Abílio Pereira, indicam o posicionamento paradoxal da Secretaria dos Negócios Indígenas. Buscando proteger o que entendia como interesse dos indígenas, ao mesmo tempo em que deveria garantir a sua exploração enquanto mão de obra barata, sua relação com os empregadores de Lourenço Marques foi constantemente motivo de atritos. A Secretaria intimou Abílio Pereira a "pagar a um indígena seu serviçal o saldo dos salários de 2 meses". O nome do serviçal era Fafetine e esse havia trabalhado como doméstico para o intimado por, aproximadamente, quatro meses. Indignado com a cobrança, o serralheiro escreveu uma carta para a secretaria dizendo ser ele a vítima, já que Fafetine haveria "feito desaparecer 14 lenços de assoar e 2 lenções". Sua conclusão era de que os "malandros" usavam daquela instituição por essa dar "demasiado crédito as [...] queixas que são apresentadas" e que desconhecia que "qualquer branco de quem o respectivo moleque se queixa a essa Intendência, saia ileso pois que, sempre os moleques são quem levam a melhor".[99]

Uma das reclamações mais recorrentes daqueles a quem a secretaria estava incumbida de proteger era a do não pagamento dos seus salários. É plausível dizer que os baixos vencimentos e os recorrentes mecanismos para evitar seu pagamento, levou a ocorrência de pequenos furtos feitos pelos trabalhadores com o objetivo de aumentarem suas rendas. Quando do término do contrato, o empregador insistia em não pagar o que devia ao seu empregado, geralmente justificando essa medida como uma forma de compensação dos seus prejuízos causados pelos supostos roubos ou por outras faltas.[100] O que me interessa aqui é perceber como ao responderem as queixas apresentadas pelos indígenas contra seus patrões, tentando controlar as relações entre trabalhadores e contratados e os abusos existentes, a Secretaria dos Negócios Indígenas tornou porosa uma chave fundamental do regime colonial portu-

99 Carta de Abílio Pereira para o Intendente dos Negócios Indígenas, 18 de dezembro de 1916. In: AHM, DSNI, Requerimentos, petições, reclamações e queixas, caixa n.º 148.

100 *Carta do Secretário dos Negócios Indígenas ao Comissário de Polícia, 3 de setembro de 1916.* In: AHM, Requerimentos, petições, reclamações e queixas, caixa n.º 148.

guês em Moçambique: a possibilidade de exploração da mão de obra local com baixíssimo custo.

Em zonas rurais do sul de Moçambique, como Magude ou Gaza, pesquisas puderam analisar algumas das características das ações de resistência, ou os "meios enérgicos", empregados pelas populações nativas, coletivamente ou individualmente, contra os abusos patronais e o poderio colonial durante o início do século xx.[101] No meio urbano de Lourenço Marques durante o período investigado, mesmo contando com uma grande presença dessas populações, não encontro registros de grandes turbulências levadas a cabo pelos indígenas questionando abertamente as formas de exploração colonial/europeia.[102] A complexidade do engajamento e da autonomia dos diferentes segmentos africanos às instituições importadas produziram incontáveis e inesperadas reinterpretações. Ao pensarmos a ação dos variados grupos populacionais enquadrados genericamente na categoria indígena de uma maneira polivalente e matizada, torna-se possível perceber como os mesmos atuaram dentro das oportunidades que lhes foram facultadas através de pressões que exerceram nas tensões existentes nos discursos e nas práticas coloniais, estatais ou particulares, cotidianas de dominação.

101 Ver: Allen F Isaacman, *The tradition of resistance in Mozambique: anticolonial activity in the Zambezi Valley, 1850-1921* (Berkeley: Heinemann Educational Publishers, 1976); Frederick Cooper, Allen Isaacman, Florencia Mallon, William Roseberry, Steve J. Stern, ed., *Confronting Historical Paradigms: peasants, labor, and capitalist world system in Africa and Latin America* (Madison: University of Wisconsin Press, 1993).

102 A exceção são os ataques que a cidade sofreu em 1894 e a tentativa de greve dos trabalhadores do porto e dos caminhos de ferro classificados como indígenas. O primeiro evento ocorreu antes da consolidação da presença portuguesa na região e pode ser considerada como mais um dos catalizadores para o esforço militar português contrário ao Reino de Gaza e sua liderança, Gungunhana. O segundo caso, mencionado anteriormente e pesquisado por Jeanne Penvenne, foi rapidamente suprimido pela polícia e pela Secretaria dos Negócios Indígenas. Sobre o primeiro caso, ver: Gabriela Aparecida dos Santos, *Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)* (São Paulo: Alameda, 2010).

Batuques e experiências de mulheres trabalhadoras "indígenas" em Lourenço Marques

Para o caso das mulheres classificadas como indígenas, as experiências dentro do cenário urbano parecem ter permitido uma certa liberdade para agirem, demonstrando uma agenciabilidade ativa na construção de seus novos papéis dentro dessa sociedade que se modificava rapidamente. Mulheres como as que foram registradas como "serviçais indígenas em cantinas" ou que prestaram suas queixas na Secretaria dos Negócios Indígenas, se expuseram aos grandes riscos de saírem do seu local de origem, ocuparam posições visíveis no mercado de trabalho informal e formal assalariado urbano e estabeleceram relações com pessoas muito diferentes daquelas como si. Esse parece ter sido o caso da "indígena Victoria Antónia Rodrigues moradora na Estrada Anguane", subúrbios de Lourenço Marques. Originária da Zambézia, no dia 17 de setembro de 1915 dirigiu-se para a delegacia de polícia civil localizada na Avenida Central. Seu objetivo era o de denunciar uma agressão que teria sofrido de "Fausto Pereira, empregado nos Caminhos de Ferro desta Cidade e morador próximo a igreja da Munhuana", após repreendê-lo contra os galanteios que o mesmo dirigia para sua filha. Victoria Rodrigues ainda acrescentou à acusação uma dívida de dois meses adquirida por conta dos trabalhos que havia prestado como cozinheira do acusado, não tendo recebido a remuneração acordada. Como testemunhas apresentou "o indígena Filomeno, morador na estrada da Mafalala próximo a cantina do Manoel".[103]

A acusação realizada por Victoria Rodrigues no corpo de polícia civil foi remetida para a Secretaria dos Negócios Indígenas e precisou esperar mais de um mês para que alguma solução fosse tomada, o que remonta as funções distintas entre esses dois órgãos criados pelo colonialismo português. Ao primeiro cabia a repressão aos indígenas. Ao segundo, o trato com os reclames dessa camada populacional. Durante a resolução do caso, o acusado Fausto Pereira compareceu a Secretaria para responder às incriminações que sofreu.

103 AHM, DSNI, Diversos, caixa 103. Carta do Comissário de Polícia de Lourenço Marques

Afirmou não possuir nenhuma dívida relacionada à prestação de serviços com sua denunciadora. Com relação ao ferimento de Victoria, confirmou que havia sido infligido por ele, exatamente no dia 17, mas não por tê-la socado após a mesma reprimir seus galanteios a sua filha. Toda essa cena de conflito doméstico ocorreu na casa de Fausto Pereira, na Munhuana, que cedeu o espaço para a realização, "por iniciativa da queixosa", de "um batuque cafreal festejando o batizado de uma criança indígena" de quem Fausto era padrinho. Aquele era um "dia de festa", mas que rapidamente enveredou-se para outro rumo, pois, segundo o réu, Victória tinha o "vício inveterado da bebida", não tardando a se "embebedar e promover conflitos". Suas zaragatas estavam "a criar a desordem entre aquele que tocava e dançava o batuque", pois "estava a espancar uma mulher, que diz-se ser sua filha". A iniciativa do réu foi de encerrar aquela cena expulsando Victória de sua casa "aos empurrões". Para corroborar sua versão, apresentou dois de seus serviçais domésticos indígenas e mais "toda a gente que se divertia com o batuque" e dos quais ignorava o nome.[104]

No final, o Secretário dos Negócios Indígenas não conseguiu decidir quem estava com a razão no caso, pois as "testemunhas apresentadas", por ambas as partes, "não puderam fazer fé por serem interessadas" por parte da queixosa como parentes "e do arguido por mostrarem parcialidade natural de quem está nas condições, mais ou menos, dependentes dos patrões". A decisão final, por causa da declaração de uma das testemunhas que alegava ter Victória Rodrigues "feito comida em casa" de Fausto Pereira, foi a de obrigar o pagamento da quantia de uma semana de trabalho para a queixosa.[105]

Infelizmente, as informações sobre os batuques em si, quais instrumentos foram usados, quantos participavam e quem eram os

para Secretário dos Negócios Indígenas, 21 de setembro de 1915.

104 AHM, DSNI, Diversos, caixa 103. Declaração de Fausto Pereira, 3.º Oficial dos Caminhos de Ferro de Lourenço Marques (CFLM), direcionada ao Excelentíssimo Senhor Secretário dos Negócios Indígenas, para esclarecimento do conteúdo das queixas de Victoria Antónia Rodrigues, 26 de outubro de 1915.

105 AHM, DSNI, Diversos, caixa 103. Resolução da queixa contra Fausto da Sousa Pereira, feita pelo Secretário dos Negócios Indígenas, 26 de outubro de 1915.

intérpretes musicais que celebravam um batizado num quintal da Munhuana, numa mistura entre práticas culturais locais, diversão regada ao álcool e catolicismo, não foram arroladas na documentação. Talvez nem tenha sido propriamente um "batizado", como é referenciado na fonte. Aquilo chamado como tal pode ter sido uma tradução daquele que registrou o caso quando de sua denúncia na polícia. O "batizado" poderia ser alguma outra prática cultural de apresentação do recém-nascido para a sociedade na qual o mesmo pertencia. Conjecturas a parte, o ambiente circunvizinho do batuque ocorrido na residência de Fausto Pereira corrobora aspectos apresentados no primeiro capítulo, qual seja, a confluência entre local de moradia da população chamada indígena no espaço urbano de Lourenço Marques no início do século xx, fosse na Estrada de Anguane ou na Munhuana, e aqueles onde se realizavam os batuques na cidade. Trabalhadores e trabalhadoras indígenas e funcionários brancos de órgãos privados importantes da exploração colonial, tudo isso encontrava-se em intenso contato quando da realização de práticas socioculturais denominadas genericamente como batuques dentro do espaço suburbano laurentino.

Outro ponto relevante é que, mesmo mantendo um aspecto importante de diversão que poderia varar noite adentro, o batuque, nesse caso, vai além de sua característica performática de entretenimento. Serve como ambiente propício para festejar a iniciação de um novo indivíduo numa religião ou de celebração do seu nascimento. Com a mesma importância, possui a função de confirmação de laços entre indivíduos com percursos distintos que, durante o processo de expansão e diversificação da população citadina, desenvolveram novas experiências marcadas por intensos e desiguais contatos relacionais. Afinal, Victória Rodrigues foi classificada na fonte como indígena, mais especificamente, como natural da Zambézia, região central de Moçambique, não nos sendo informado quando de sua migração para Lourenço Marques.[106] Quanto à naturalidade

106 AHM, DSNI, Diversos, caixa 103. Petição de Victória Antónia Rodrigues Gil dirigida ao Secretário dos Negócios Indígenas, 23 de outubro de 1915. Apesar de suas conclusões tenderem para uma naturalização das relações socioculturais e que, marcadamente, excluem relações de conflito, a obra de Capela continua pioneira e fundamental para compreender

de Fausto Pereira, ela não é informada. No entanto, a documentação deixa algumas pistas. Primeiramente, a própria ausência de classificação parece significativa, na medida em que aqueles que trataram com Fausto na Secretaria dos Negócios Indígenas puderam entendê-lo como alguém igual a eles e, portanto, não viram a necessidade de rotulá-lo. Segundo, o mesmo sabia ler e escrever, o que o afasta da classificação como indígena. De acordo com o Censo de 1912, a população total dos subúrbios de Lourenço Marques era de 12.726 indivíduos, sendo que apenas 1.012 eram alfabetizados. Desse montante, os de "raça parda" e "pretos" totalizavam 12.421 pessoas, sendo que dentro dessas categorias apenas 804 sabiam "ler e escrever".[107] Terceiro, apesar de trabalhar nos Caminhos de Ferro de Lourenço Marques, um dos principais empregadores da camada populacional indígena na cidade, Fausto Pereira possuía um cargo especifico, relativamente elevado, de "3.º oficial". Ou seja, ele até poderia ser um sujeito capaz de caber no rótulo colonial de assimilado, caso fosse negro, o que não me parece ser o caso, sendo, provavelmente, um homem europeu/branco.

Nesse sentido, existiriam sujeitos sociais bastante diferentes participando dos batuques realizados dentro de Lourenço Marques, fossem como público ou como atuantes na facilitação da organização desses eventos. Num quintal, encontramos uma miríade de personagens, como Victoria Rodrigues, imigrante, natural da Zambézia, antiga cozinheira de Fausto Pereira; sua filha, do qual nada sabemos, assim como nada sabemos a respeito dos pais da criança que havia sido batizada; a "indígena Rosa e o [...] moleque Domingos" empre-

a Zambézia e a sua importância enquanto local de formação de uma cultura híbrida entre práticas africanas e portuguesas, elemento que pode justificar a própria existência de um batuque durante um batizado. Ver: José Capela, *Moçambique pela sua história* (Porto: Humus / / Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2010).

107 Guilherme de Azevedo, "Relatório sobre os trabalhos do recenseamento da população de Lourenço Marques e Subúrbios, referido ao dia 01 de dezembro de 1912", *Boletim Oficial*, suplemento, 177-193. Segundo Zamparoni, que produziu um levantamento detalhado das instituições de ensino existentes em Lourenço Marques e seus arredores, assim como a respeito das legislações que regularam o ensino em Moçambique durante as quatro primeiras décadas do século xx, apesar da existência, em 1907, de um número elevado de alunos negros, "o ensino ministrado era extremamente incipiente" e o "domínio do saber letrado [...] era inversamente proporcional à cor da pele e à importância numérica do segmento racial na sociedade". In: Zamparoni, "Entre "Narros" e "Mulungos"...", 423 e 461.

gados domésticos de Fausto Pereira apresentados pelo mesmo como testemunhas no momento de sua defesa; e o próprio acusado da agressão e do calote, funcionário dos Caminhos de Ferro de Lourenço Marques, proprietário e, provavelmente, branco. Além desses personagens centrais, estaria "tanta gente" naquele quintal que era impossível informar o nome de todos que se encontravam durante a celebração.

Cerca de dez anos antes, o enxame de pessoas que se encontravam nas cantinas localizadas em Maxaquene e arredores, por conta de batuques que vinham sendo realizados ali, reforçam uma popularidade dessas festas entre "pretas, pretos e soldados".[108] Grupos de indivíduos aparentemente rivais, com formas de interação muito diversas com a cidade e, consequentemente, com o poderio colonial, alguns intimamente vinculados ao seu sucesso no início do século xx, o incomodo não estava apenas nos sons, mas também no intercambio de diferentes sujeitos sociais que ocorria durante os batuques. Aquele ambiente de cantoria e dança era entendido como propício para o estabelecimento e o reforçar de laços de solidariedade importantes num ambiente urbano hostil, onde a população branca/europeia, apesar de poder ser facilmente esmagada por uma maioria negra/indígena, teimou em excluí-las.

O processo de exclusão e despersonificação das camadas populacionais denominadas indígenas consolidou-se com a utilização dessa categoria construída e implementada pelo colonialismo através de um processo que as tornava amórficas. Houve uma insistência em silenciar suas vozes e excluí-las sistematicamente por meio de um procedimento que inibia distinções individuais, caracterizando-as como distantes de supostos inibidores sociais naturais de sua existência e, consequentemente, propensas a atos vistos como viciados, sobretudo quando essas encontravam-se afastadas de formas de vida compreendidas como moduladoras naturais de suas formas de ser e agir. Em setembro de 1928, por exemplo, a "Excelentíssima Senhora D. Ana Salbany Simões Duarte" dirigiu-se até a sede da Direção dos Serviços e Negócios Indígenas, localizada em Lourenço

108 *O Distrito,* 29 de dezembro de 1904. BNP

Marques. Suas acusações recaiam sobre uma mulher "indígena de nome Otasse ou Cotasse". A "referida indígena" supostamente se dedicaria "a prática de feitiçaria indígena", tendo feito com que "seu filho de dezoito anos", Duarte Salbany, se encontrasse "absolutamente perdido". Como consequência, havia deixado de "frequentar o Liceu" e abandonado "a casa dos pais". A solução exigida para o caso era a deportação da acusada "para um distrito que não seja próximo" de Lourenço Marques. Como testemunhas de acusação, foram apresentadas "pessoas idôneas a serem ouvidas", como "o senhor Dr. Francisco Maldonado, Diretor da Investigação Criminal, e o senhor Diretor da Agricultura engenheiro Guardado".[109]

No mesmo dia da acusação, as testemunhas arroladas foram prontamente ouvidas. O engenheiro Guardado foi sucinto em suas declarações. Disse residir na cidade de Lourenço Marques e corroborou as acusações iniciais. Segundo ele, "a indígena arguida se dedica a prática de atos menos honestos", e "parecendo-lhe por esse motivo, ser de boa política desviar, embora temporariamente esta indígena do Distrito".[110] Acusada primeiramente de feitiçaria e de causadora de distúrbios em um lar de origem europeia, agora surgia a insinuação de praticar "atos menos honesto". As declarações prestadas pela segunda testemunha, Francisco Maldonado, corroboravam as acusações, ao afirmar que Duarte Salbany vivia em estado de "certa mancebia com a arguida", sendo de sua "convicção de que a arguida se entregava a prostituição". Sua proposta para a solução do caso estava em conformidade com a dos dois outros depoentes. Por causa do estilo de vida que levava e porque teria perturbado a vida dum menor e, com isso, a da respectiva família de origem portuguesa, julgava-a "prejudicial no meio em que tem vivido e conveniente qualquer medida que a afaste desse meio pelo menos temporariamente".[111]

109 AHM, DSNI, Caixa n.º 1634, Auto de notícia prestado pela Senhora D. Ana Salbany Simões Duarte, em 26 de setembro de 1928.

110 AHM, DSNI, Caixa n.º 1634, Auto de Declaração prestado por Raul Augusto da Silva Guardado no dia 26 de setembro de 1928.

111 AHM, DSNI, Caixa n.º 1634, Auto de Declaração prestado por Francisco António Vargas Maldonado no dia 26 de setembro de 1928.

Após o arrolamento das denúncias, enviou-se um telegrama para o fiscal de transportes de Xinavane, região distante cerca de 140 quilômetros da cidade de Lourenço Marques e onde estava a acusada, perguntando o quão prejudicial seria a sua permanência na região. A resposta foi rápida. No dia seguinte, informavam que a "indígena Cotasse" dedicava-se a "prostituição e consta embriagar-se frequente vezes achando conveniente sua saída".[112] Um policial foi enviado para detê-la e a sentença final afirmou ser "prejudicial a presença neste Distrito da indígena de nome Otasse ou Cotasse por se entregar a vadiagem e prostituição", estipulando a sua deportação, por três anos, para o Distrito de Quelimane, no centro de Moçambique.[113]

Ao longo das averiguações, em nenhum momento é levantada a necessidade de escutar aquela que era denunciada no caso. Sua deportação sumária, que seguia um procedimento recorrente das autoridades portuguesas na resolução de potenciais problemas com as populações africanas,[114] parece ter posto um fim ao drama familiar. Porém, para aquela acusada de feitiçaria, vadiagem, beberagem, prostituição e desvirtuação de menor, não foi permitida a palavra, nem mesmo identificar-se da maneira que desejasse. Na documentação indicam apenas sua possível região de origem, Xinavane, tendo a grafia do seu nome variado entre Otasse, Cotasse ou Kotasse.

Como era de se esperar naquele contexto, o elo mais fraco dessa equação foi quem pagou o preço mais elevado pela audácia do seu envolvimento amoroso. No entanto, as entrelinhas revelam algo além da opressão típica desse sistema. Os riscos que o contato entre polos opostos da equação engendrada pelo colonialismo produziu eram iminentes, assim como a existência, mesmo que perigosa, de relações de contato e troca entre esses grupos ao longo do século XX,

112 AHM, DSNI, Caixa n.º 1634, Telegrama do Fiscal de Transporte de Xinavane para a Direção dos Serviços e Negócios Indígenas no dia 27 de setembro de 1928.

113 AHM, DSNI, Caixa n.º 1634, "Assunto: Deportação de Indígenas", de 28 de setembro de 1928.

114 A deportação como forma de controle da insubordinação das populações nativas foi uma política recorrente da administração colonial portuguesa. É possível encontrar diversos casos que tiveram essa mesma resolução. Ver: AHM, DSNI, Curadoria e Negócios Indígenas, caixas n.º 573 e 602; AHM, DSNI, Tribunais indígenas, caixa n.º 1632; AHM, DSNI, Transgressões e prisões, caixa n.º 83.

especialmente por conta das relações sociais que o processo de construção de Lourenço Marques e de sua malha urbana produziram.

Apesar das sistemáticas tentativas de apagamento das individualidades e das possibilidades de fala daqueles que se encontravam sob o domínio colonial português, a necessidade de organizar uma administração capaz de gerir a dominação proporcionou momentos em que camadas excluídas puderam emitir algum som que reverberou até os nossos dias. Exatamente em razão da regulamentação e da vigilância que o Estado colonial português buscou manter sobre os ambientes de vivência e convivência daqueles percebidos como indígenas no meio urbano, são as entrelinhas dessa documentação que indicam a existência de diferentes combinações de experiências que produziram transformações pelas quais aqueles indivíduos precisaram passar para conseguirem encontrar formas consideradas minimamente dignas de sobrevivência. Foneticamente, Otasse, Cotasse e Kotasse não são significativamente diferentes entre si. Essas variações demonstram as dificuldades, ou uma falta de interesse, em grafar corretamente um nome não-português. As diferentes maneiras de escrita do nome abrem portas para pensarmos a relação entre os processos de segregação e silenciamento colonial sobre o qual viveram as populações ditas indígenas que se encontravam em Lourenço Marques e uma tática empregada para evadir-se das abordagens repressoras coloniais. Em 1908, o Secretário dos Negócios Indígenas, em seu relatório sobre a regulamentação do "trabalho indígena", insistiu na necessidade da criação de uma maior vigilância sobre o transito desses indivíduos, pois era "sabido [...] que, em regra, o preto dá sempre nomes trocados, quer o seu, quer o dos pais, indunas, régulos, etc".[115] Da relação que "o preto" estabelecia com seus nomes, para a utilização disso como mecanismo de burla das restrições impostas pelo colonialismo, trocar de nome ao longo da vida não era, necessariamente, algo tão inusitado. Variados grupos étnicos do sul de Moçambique possuíam uma relação

115 Francisco Xavier Ferrão de Castello Branco, "Relatório precedendo a proposta de regulamentação do trabalho indígena, apresentada ao conselho do Governo", in *Província de Moçambique. Relatórios e Informações. Anexos ao Boletim Oficial. 1908-09* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1909).

com o seu nome bastante distinta daquela predominante no mundo europeu/ocidental. Como inúmeros relatos de cunho etnográfico existentes para a região apontam, era comum que após diferentes cerimônias, principalmente as de puberdade, o nome de nascimento mudasse para outro de sua escolha pessoal.[116]

Otasse, Cotasse ou Kotasse, assim como Maria ou [Bisse] que, diferentemente, buscou defender seus interesses dirigindo-se para a Secretaria dos Negócios Indígenas, foram algumas dentre tantas outras mulheres responsáveis pela criação do mundo "temperado" que o escritor José Craveirinha encontrou nos subúrbios de Lourenço Marques. Como lembra Jeanne Penvenne, as críticas sobre uma escrita androcêntrica da História lançaram luz na historiografia africanista para a importância de pensar as mulheres africanas, especialmente para aquelas que se encontravam num contexto urbano. Historicamente tornadas invisíveis ou simplesmente silenciadas, foram mencionadas pelas vozes dominantes constantemente em termos negativos. Sempre que não se enquadravam no modelo da ideologia patriarcal "sobre a apropriada autoridade social masculina, [...] articulada pelo poder dos homens mais velhos e pelo direito nativo parcialmente codificado pelo colonialismo" foram classificadas como desviantes.[117]

Nesse sentido, a suspeita que rondava o "indígena Fanana Pendane, [...] do régulo Capezulo" apresenta alguns aspectos da imbri-

116 Ayres d'Ornellas, *Raças e línguas indígenas em Moçambique. Memória apresentada ao Congresso Colonial Nacional* (Lisboa: A Liberal – Oficina Tipográfica, 1901), 48; Fernando de Castro Pires Lima, *Contribuição para o Estudo do Folclore de Moçambique* (Porto: Separata da revista de etnografia n.º 14. Museu de Etnografia e História, 1934), 14; J. R. dos Santos Júnior, *A alma do indígena através da etnografia de Moçambique* (Lisboa: Instituto de Antropologia da Universidade do Porto, 1950), 15; António Augusto Pereira Cabral, *Raças, usos e costumes dos indígenas da Província de Moçambique* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1925), 36; Henry Junod, *Usos e costumes dos Bantu. Tomo I – Vida social* (Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009), 73 e 109.

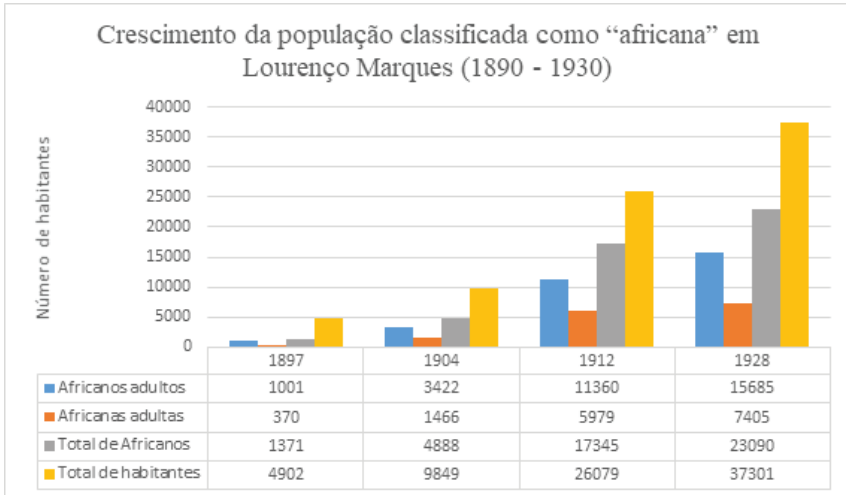
117 Jeanne Marie Penvenne, "Seeking the factory for women: Mozambican urbanization in the late colonial era", in *Journal of Urban History,* vol. 23, n.º 3, (1997), 343. No original: "only local womem of peri-urban lineages, who farmed under the authority of a socially appropriate male, could fit the idealized patriarcal social model articulated by senior males and partially codified in colonial 'native' law" [tradução livre]. Para um balanço sobre questões de gênero nos estudos africanistas, ver: Catherine M Cole, Takyiwaa Manuh, Stephan F. Miescher, *Africa after gender?* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007). Ou, Kathleen Sheldon, "Writing about women: approaches to a gendered perspective in African History", *Writing African History,* ed. John Edward Phlips, 465-490 (Rochester, NY: University of Rochester Press, 2005).

cada relação construída entre dominação masculina, formas de dominação política colonial e a apropriação das novas instituições coloniais por parte daquelas que se encontravam subjugados por elas. Dirigindo-se para a sede administrativa de Bela Vista, localizada próximo a região da Catembe, ao sul da cidade de Lourenço Marques, Fanana reclamou com o administrador, em outubro de 1929, de que "sua mulher, de nome Mitimbane ou Micuiche Alarge" havia fugido "de madrugada, em direção [àquela] cidade". Afirmando ser "um aleijado" que mal podia se deslocar em muletas, solicitou a intervenção do diretor dos Serviços e Negócios Indígenas para mandar sua mulher "regressar as terras para [...] tomar conta da criança" de dois anos que havia, supostamente, abandonado. Fanana e o administrador de Bela Vista suspeitavam que Mitimbane ou Micuiche Alarge deslocara-se para Lourenço Marques com o intuito "certamente [de] entregar-se a prostituição".[118]

A visão de autoridades administrativas coloniais sobre o afluxo de mulheres africanas, de autoridades locais chefiadas pelos chefes locais, de homens "indígenas" trabalhadores, todas figuras masculinas, parece convergir na leitura de que a presença feminina em Lourenço Marques, principalmente daquelas mulheres que não mantinham laços fixos com formas de dominação masculina que regiam as relações de parentesco ou alianças matrimoniais no sul de Moçambique, representou uma ameaça às consolidadas maneiras de controle e dominação existentes, quaisquer elas que fossem. A construção de formas de pensar e, consequentemente, de ações administrativas coloniais, inseriram essas mulheres dentro dos processos de reconfigurações sociais que ocorreram com o crescimento acelerado da cidade relacionando-o com a diminuição maciça da presença masculina nas zonas rurais. Especialmente no que diz respeito às autoridades administrativas, essas temeram o afastamento das mulheres das tarefas agrícolas como fator que "poderia pôr em risco a manutenção do sistema de usufruto de uma força de trabalho masculina sazonal e barata, quer para as minas quer para os serviços

118 AHM, DSNI, Caixa 1609. Carta do Administrador de Bela Vista para o Senhor Diretor dos Serviços e Negócios Indígenas, 19 de outubro de 1929.

internos à colônia e, ao mesmo tempo, abalar os mecanismos de reprodução biológica e social das comunidades”.[119]

	1897	1904	1912	1928
Africanos adultos	1001	3422	11360	15685
Africanas adultas	370	1466	5979	7405
Total de Africanos	1371	4888	17345	23090
Total de habitantes	4902	9849	26079	37301

Demonstrando a crescente presença negra/indígena/africana na cidade, os dados estatísticos para o período analisado revelam que, pelo menos para a primeira década do século xx, o número de homens e mulheres nativos em Lourenço Marques manteve-se equiparado. Em 1897, o mapa estatístico da população da cidade de Lourenço Marques dividia seus dados em “maiores, até 7 anos de idade, de 8 a 14 anos e de 15 a 21 anos”. Os números para “africanos, masculino” maiores e entre 15 e 21 anos era de 1.001 indivíduos, enquanto que para “africanos, feminino” era de apenas 370.[120] Para 1904, o *Boletim Oficial* informou existirem 9.849 habitantes em Lourenço Marques, dividindo a população em duas categorias, europeus e africanos. A primeira possuiria 4.691 pessoas e a segunda 4.888.[121] Oito anos depois, novos dados estatísticos, distinguidos por local de moradia, entre “cidade” e “subúrbios”, apon-

119 Zamparoni, “Entre ‘Narros’ e ‘Mulungos’”, 280.
120 Arquivo Histórico Ultramarino (doravante, AHU), Direção Geral do Ultramar (doravante, DGU), 3.ª Repartição, Caixa 2764, 1885-1898, Estatísticas.
121 *Boletim Oficial*, nº 48, 1904, Biblioteca Nacional de Portugal (doravante, BNP).

taram um total de 11.366 homens e 5.979 mulheres. Em 1928, um novo levantamento da população habitante de Lourenço Marques constata que o total da "população africana" era de 23.090, 15.685 homens e 7.405 mulheres.[122] Sendo assim, ocorreu um crescimento em relação a 1897, quando cerca de 26% da população que poderia ser classificada enquanto africana da cidade era feminina, para 34%, em 1912, mantendo essa proporção estável em 1928.

As informações estatísticas produzidas pelos agentes coloniais durante esse período são altamente variáveis.[123] Algo que interferia demasiadamente na fiabilidade desses números era a estrutura de cobrança de impostos criada pelo colonialismo. Como a população classificada como indígena deveria pagar o "imposto da palhota", considerando-se cada mulher casada como uma unidade tributável, foram criadas táticas que buscaram enganar os recenseadores para que o imposto a ser pago não fosse demasiado elevado ou para evadir-se completamente da tributação.[124] A discrepância existente entre o número de palhotas e o número de adultos apresentado pelo Secretário Geral para o Intendente da Emigração, referente as cir-

122 Rita-Ferreira, "Os africanos de Lourenço Marques".

123 Carlos Santos Reis, *A população de Lourenço Marques em 1894 (um censo inédito)* (Lisboa: Publicações do Centro de Estudos Demográficos, 1973).

124 O "imposto da palhota" foi o nome dado em Moçambique ao imposto que deveria ser pago ao Estado colonial pela população africana classificada como indígena. A palhota era o termo empregado em português para designar a habitação "indígena". Ao longo do período colonial, sua cobrança variou bastante, inicialmente podendo ser pago em espécimes, mas rapidamente passando a ser obrigatório o seu pagamento em dinheiro. De maneira geral, ainda que o imposto tenha incidido sobre os africanos considerados indígenas do sexo masculino, a forma de cobrança foi comumente feita a partir do número de palhotas existentes numa determinada região e habitadas por um núcleo familiar composto por homem, mulher e filhos. É consenso na bibliografia que a criação de um mecanismo tributário por meio da cobrança do referido imposto em Moçambique correspondeu, conjuntamente com a expropriação de terras e a implementação do trabalho forçado, um dos elementos essenciais na construção de uma força de trabalho dentro de parâmetros capitalistas, assim como a estrutura do Estado colonial dependia diretamente da arrecadação conseguida com essa tributação, o que explica o esforço hercúleo na sua cobrança. Mesmo que as mulheres ditas indígenas não tenham sofrido diretamente com a necessidade do pagamento desse imposto, é recorrente encontrar relatos de abusos cometidos por autoridades coloniais que, na ausência do pagamento do tributo, raptavam mulheres e crianças até que seus respectivos maridos ou pais pagassem o imposto da palhota. Ver: José Capela, *O Imposto de Palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colónias.* (Porto: Afrontamento, 1977); Maciel Santos, "Trabalho forçado na época colonial – um padrão a partir do caso português?", *Hendu,* vol. 4, n.º 1, (2014): 9-21.

cunscrições do Distrito de Lourenço Marques, revelam como a estrutura produzida para codificar a realidade existente era influenciada pela própria estrutura colonial implementada para explorar aquela realidade. O mapa do "número de palhotas e do número provável de indivíduos adultos da raça indígena, de ambos os sexos" para aquela região era de tal maneira discrepante, que, segundo os dados apresentados, existiriam mais palhotas do que indivíduos residentes no distrito. Independente da ineficácia da burocracia colonial em realizar levantamentos estatísticos fidedignos no início do século xx, a discrepância entre esses números provavelmente está relacionada aos receios das populações em relação às campanhas de recrutamento para o trabalho forçado. A fuga de suas regiões de habitações, abandonando suas palhotas, quando da chegada de algum administrador colonial, pode ter terminado por produzir esse número maior de residências em comparação ao dos habitantes.

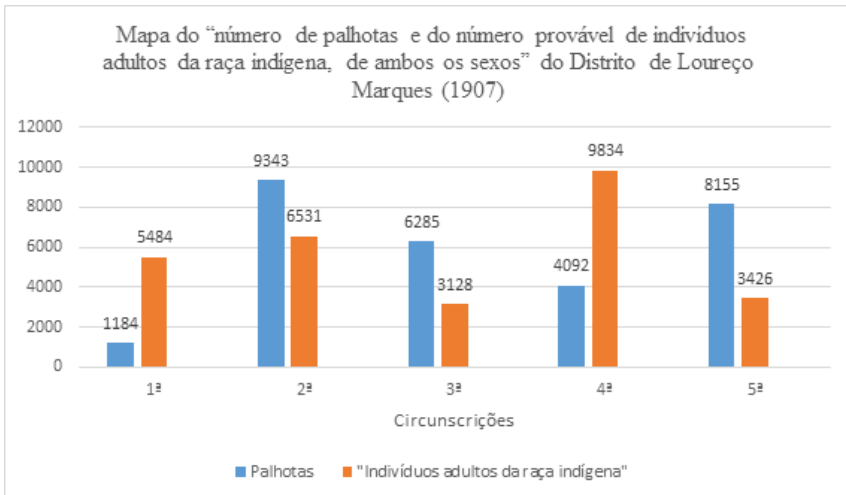



Gráfico baseado em: AHM, DSNI, Caixa 64, Mapas estatísticos dos Distritos de Loureço Marques e Gaza enviados pelo Secretário Geral para o Intendente da Emigração, em 16 de maio de 1907. O total de palhotas contabilizadas foi de 29.062 e o de adultos 28.403.

Esses números demonstram que, de maneira bastante semelhante a outras cidades coloniais africanas que surgiram e/ou cresceram durante o início do século xx graças as fortes pressões

migratórias, a presença de mulheres negras era significativamente inferior à masculina.[125] Porém, era uma presença importante nas dinâmicas socioculturais que se desenvolviam naquele período. Em seu trabalho sobre as operárias nas indústrias de transformação da castanha do caju em Lourenço Marques, durante o colonialismo tardio (1945-1975), Jeanne Penvenne levanta, como pontos fundamentais para o incentivo à migração feminina negra/africana para a cidade, fatores relacionados aos desastres ecológicos causadores da pauperização da vida nas zonas agrícolas, econômicos e outros de ordem pessoal, majoritariamente relacionados a vivência no âmbito matrimonial.[126] Porém, como afirma Valdemir Zamparoni, os números existentes para o colonialismo prematuro (1890-1940) "apontam que eram as mulheres jovens que estavam na cidade e não aquelas que, por um motivo ou outro, tinham vivenciado o esgarçamento de seus laços matrimoniais, como as divorciadas e viúvas".[127]

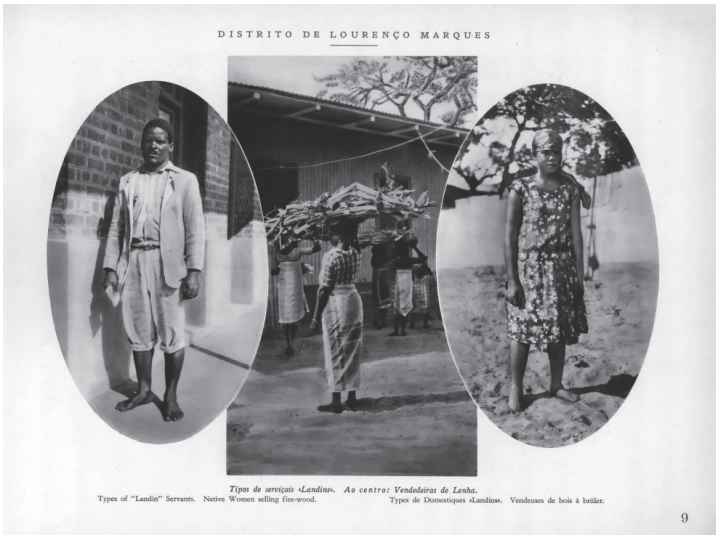
Como aponta Kathleen Sheldon, as experiências de vivência das mulheres africanas no espaço urbano colonial moçambicano estiveram diretamente relacionadas às oportunidades de trabalho assalariado e às transformações que o meio urbano propiciava às formas de constituição da família.[128] As mulheres classificadas como indígenas exerceram diversas atividades em Lourenço Marques, não sendo apenas prostitutas ou serviçais. Um exemplo disso são as vendedoras de carvão, as vendedoras de lenha ou as "vendedeiras de anás e mangas" que ocupavam tendas no mercado municipal ou transitavam pelas ruas de Lourenço Marques ofertando seus produtos.

125 Outras cidades africanas passaram por processos semelhantes ao de Lourenço Marques nesse período, inclusive quando pensamos sobre a própria atividade laboral dessas mulheres e das dificuldades que enfrentaram. Um desses casos foi analisado em: Luise White, "A colonial state and an African petty bourgeoisie: prostitution, property, and class struggle in Nairobi, 1936-1940", in *Struggle for the city: migrant labor, capital, and the State in urban Africa*, ed. Frederick Cooper, 167-194 (Beverly Hills, California: SAGE Publications, 1983).

126 Jeanne Marie Penvenne, *Women, migration & the cashew economy in Southern Mozambique: 1945-1975* (Oxford: James Currey, 2015).

127 Zamparoni, "Entre 'Narros' e 'Mulungos'", 282.

128 Kathleen Sheldon, "Markets and Gardens: placing women in the history of urban Mozambique", *Canadian Journal of African Studies*, vol. 37, n.º 2/3 (2003): 358-395.

23. In Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume X*, 7. Na legenda: "'Makalala!' As pretas que vendem carvão".

24. In Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume X*, 9. Na legenda: "Tipos de serviçais 'Landins'. Ao centro: Vendedeiras de Lenha". A fotografia do meio retrata as mulheres que se dedicavam a venda de produtos fundamentais para a vivência cotidiana naquela Lourenço Marques do início do século XIX. A fotografia da direita, por seu turno, parece ser um exemplo das mulheres de tenra idade que, como apresentarei adiante, arriscaram-se como "serviçais domésticas".

25. In Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume X*, 11. Na legenda: "Vendedeiras de Ananázes e Mangas". Nas fotografias dessas trabalhadoras e trabalhadores é importante notar como seus pés aparecem, sempre que é possível ver, descalços. Como apresentado nesse capítulo, o vestir-se de determinada maneira ou estar-se calçado foram importantes distintores do grau civilizacional da população e, consequentemente, da maneira como foram inseridos em lógicas de exploração de sua força de trabalho.

Um tipo de exercício profissional específico não necessariamente inibiu outras tentativas de maximizar as potencialidades financeiras que o espaço urbano permitia. Uma "indígena serviçal", que havia sido "contratada em Inhambane" como lavadeira, por exemplo, as "altas horas" da noite de 17 de outubro de 1915 foi presa por sair da casa dos patrões para "entregar-se a prostituição".[129] Prostituir-se talvez tenha sido a única forma que a mesma encontrou para receber algum vencimento. Prática recorrente na contratação de serviçais domésticas, principalmente aquelas que se encontravam em situações precárias de redes de proteção, o não pagamento de salários pelos patrões ocasionou situações como a apresentada pela "indígena Tamuéla", em julho de 1916. Recorrendo à Secretaria dos Negócios Indígenas para poder abandonar o emprego na casa de um funcionário dos Correios e retornar aos cuidados da "indígena Rosaria", quem a trouxe para Lourenço Marques, Tamuéla contou ter vindo "ainda criança" da Ilha de Moçambique para a capital. Tendo trabalhado por quinze anos naquela casa, sem nunca ter sido paga, exigia as "mensalidades em dívida pelos serviços" e a "sua liberdade".[130] Encontrei caso semelhante em 1916-1917, quando o alferes da Secretaria dos Negócios Indígenas foi acusado de utilizar nos serviços domésticos em regime semelhante a escravidão a "menor Suzana, indígena de Quelimane".[131] A utilização do serviço de mulheres vindas para Lourenço Marques, muitas vezes ainda crianças, distantes de suas regiões de origem, empregadas nos afazeres domésticos em residências de funcionários administrativos coloniais portugueses em esquemas de exploração da mão de obra muito semelhantes a escravidão foi denunciado por agentes que encabeçaram o processo de consolidação do colonialismo português na região. Percebido enquanto uma anomalia desse processo, causado por pessoas supostamente mal-intencionadas, e não como uma característica intrínseca do próprio sistema colonial, Freire de Andrade foi um dos que afirmou que era recorrente "o fornecimento

129 AHM, DSNI, Tribunais Indígenas, caixa n.º 1603. Ver, também: AHM, DSNI, Diversos, caixa n.º 29.

130 AHM, DSNI, Requerimentos, petições, reclamações e queixas, caixa n.º 148.

131 AHM, DSNI, Requerimentos, petições, reclamações e queixas, caixa n.º 149.

gratuito de criados a determinados funcionários públicos, dando resultados bastante lastimáveis"[132]

Essas mulheres também agiram muitas vezes recorrendo a uma defesa de seus interesses por meio do acionamento dos órgãos administrativos coloniais. Defendendo sua autonomia enquanto trabalhadoras e possuidoras de posses, a "indígena Inhkuge" apresentou-se na Secretaria dos Negócios Indígenas, em 1918, para prestar queixa contra o "auxiliar Antonio [...], com quem vivia". Reclamou que o mesmo "a abandonou", levando vários objetos que lhe pertenciam, como "uma cama, uma mesa, um banco, dois baldes, um ralador, cinco panelas, um cinto de missangas, um ferro de engomar, um pilão, cinco pratos, dois copos, uma chaleira, duas canecas, dois barris, uma lata, um galo e uma galinha".[133] Caso semelhante ocorreu em novembro de 1917. Joana, residente na estrada de Marracuene, subúrbios de Lourenço Marques, queixou-se do "indígena de nome Cantine", empregado como condutor de riquichós. Joana havia abandonado Cantine por conta dos "maus tratos que este lhe afligia". Agora, acusava seu ex-amante de estar se negando a devolver "uma quantidade de roupa de uso de sua filha Indavaze", "29 chapas de zinco" – fundamentais para a construção de residências nos subúrbios – e "alguma louça". O objetivo de Catine seria o de tentar reatar o relacionamento. Porém, Joana afirmava que seu desejo era apenas o de reaver seus objetos.[134]

Percebendo a crescente presença feminina "indígena" em Lourenço Marques, a administração colonial buscou regulamentar a presença dessas mulheres, sobretudo como trabalhadoras nos estabelecimentos comerciais denominados como cantinas. De maneira geral, a interpretação dos regulamentos coloniais sobre as cantinas e, principalmente, sobre as mulheres "indígenas" que trabalhavam nesses locais, recaiu numa leitura das mesmas como prostitutas a

132 D'Andrade, *Relatórios sobre Moçambique*, 11.

133 AHM, DSNI, Requerimentos, petições, reclamações e queixas, caixa n.º 149. Vale destacar o grande número de objetos referentes a um mobiliário para casa que indica um status que poderia ser relevante para a categorização dessas mulheres como "assimiladas" ou, para o desespero dos enquadramentos rígidos produzidos pelo colonialismo, uma categoria intermediária entre "assimilada" e "indígena", que veio a ser a tônica no espaço urbano.

134 AHM, DSNI, Requerimentos, petições, reclamações e queixas, caixa n.º 149.

serviço dos cantineiros.[135] Inúmeras portarias insistiram em coibir o emprego da mão de obra feminina nesses estabelecimentos por associá-las a focos de desmoralização do meio citadino. Uma das primeiras medidas ocorreu em fevereiro de 1903, quando o Governador Geral solicitou a exigência do registro de "botequins servidos por mulheres" por estes estarem produzindo "escândalo e desordem".[136]

Ao mesmo tempo, os proprietários das cantinas buscaram, de diversas maneiras, burlar os regulamentos de moralização e propagação da sobriedade dentro do mundo urbano laurentino. Por vezes uniram-se, como em 1909, quando tentaram, sem sucesso, restringir "as rusgas aos indígenas vadios" realizadas pela polícia e que tanto prejudicava o seu comércio.[137] Noutros momentos, foi a Secretaria dos Negócios Indígenas que, entre 1915 e 1916, enveredou uma campanha contrária a ocupação de mulheres em cantinas e do seu emprego na prostituição. Segundo o secretário do órgão, "nos arrabaldes da cidade" algumas cantinas estariam empregando "mulheres indígenas na venda de bebidas, gêneros alimentícios e outras mercadorias do uso especial dos indígenas". Os cantineiros estariam aproveitando-se disso para explorar "essas mulheres consentindo que elas se entreguem a prostituição".[138] As averiguações policiais afirmavam que, pelo menos, sessenta e nove cantineiros dos subúrbios de Lourenço Marques teriam "mulheres indígenas nas cantinas" e, como forma para evitar repressões das autoridades coloniais e burlando os regulamentos existentes, afirmavam "viver maritalmente" com elas.[139] Após convocarem os proprietários dos estabelecimentos comerciais e "indígenas [...] moradoras da Malanga" para deporem, escutarem as testemunhas e recolherem as declara-

135 Valdemir Zamparoni, "Copos e corpos: a disciplinarização do prazer em terras coloniais", *Travessia*, n.º 4/5, (2004): 119-137.

136 AHU, DGU, 1.ª Repartição, 1.ª Seção. 1903 – Correspondência. Em resposta ao telegrama enviado pelo Governador Geral para Lisboa, foi autorizada a publicação da portaria.

137 *Carta assinada por 51 proprietários de cantinas ao Governador Geral da Província de Moçambique, 29 de novembro de 1909.* In: AHM, GG, Processos – Polícia (1908-1914), caixa n.º19.

138 *Carta do Secretário dos Negócios Indígenas para o Comissário de Polícia Civil, 18 de outubro de 1915.* In: AHM, DSNI, Transgressões – prisões. Caixa n.º 7.

139 *Carta do Comissário de Polícia Civil de Lourenço Marques para o Secretário dos Negócios Indígenas, 31 de março de 1916.* In: AHM, DSNI, Transgressões – prisões. Caixa n.º 7.

ções dos depoentes, o Secretário dos Negócios Indígenas e o Comissário de Polícia Civil não conseguiram comprovar as acusações iniciais. Ambos concluíram que, para resolver aquilo que viam como amoral, seria necessário alterar o regulamento que permitia aos cantineiros manterem "serviçais mulheres indígenas" em suas lojas desde que existisse a corroboração de que essas eram suas amantes.[140]

Como aponta Saheed Aderinto, diferentes pesquisas têm enfocando a prostituição enquanto forma de trabalho que envolve monitorização das relações sexuais como um fenômeno que surgiu no continente africano durante o período colonial e, principalmente, nos centros urbanos que foram fundados e/ou que cresceram durante esse contexto.[141] As interpretações desenvolvidas pelos contemporâneos a respeito dessas mulheres que conseguiram se manter relativamente independentes graças aos serviços prestados nas cantinas ou em outros espaços, esconderam uma vasta e variada gama de realidades construídas a partir das possibilidades de interações existentes no mundo urbano. O ato de prostituir-se em Lourenço Marques efetivamente foi uma das muitas maneiras que as mulheres classificadas como indígenas encontraram para angariar recursos, uma forma de vida relativamente autônoma e, consequentemente, inserirem-se nas transformações produzidas pelo colonialismo e capitalismo na região. O incômodo causado pela presença feminina negra/africana dentro do espaço das cantinas, predominantemente masculino, que possibilitava a interação entre grupos sociais considerados marcadamente distintos, contrariava cotidianamente o esforço intelectual e administrativo de segregação. A existência de "serviçais mulheres indígenas" representou um risco à construção do mundo colonial marcado por categorias estanques.

Seguindo um edital promulgado em dezembro de 1902, o livro de registro "das mulheres indígenas serviçais, dos donos de cantinas"

140 *Autos de Declaração prestados ao Secretário dos Negócios Indígenas em 30 de maio e em 01 de junho de 1916.* In: AHM, DSNI, Transgressões – prisões. Caixa n.º 7.

141 Saheed Aderinto, "Pleasure for sale: prostitution in colonial Africa, 1880s-1960s", in *Prostitution: a companion to mankind,* ed. Frank Jacob, 469-480 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016).

contabilizou 73 entradas, entre 1903 e 1905. Alguns anos depois, em 1907, os relatórios de Freire D'Andrade apontavam para a existência de 669 estabelecimentos comerciais licenciados para a venda de "vinhos e outras bebidas" em Lourenço Marques. Sua descrição desses estabelecimentos era bastante depreciativa. Segundo o Governador Geral, muitas das cantinas seriam estabelecimentos precários, "onde o cantineiro se instala com dois ou três barris de vinho, e, sentado a fumar, com a preta ao lado, procura atrair e explorar por todos os modos o negro"[142] O jornal *O Progresso*, em março de 1905, dizia que como resultado de uma rusga nas cantinas da Malanga teriam sido encontradas "23 pretas acusadas de exercerem a prostituição".[143] O que esses exemplos apontam é para um número de cantinas muito maior do que as registradas e, apesar dessas variações numéricas, fica evidente que a presença feminina negra/indígena nesse tipo de comércio era bastante comum.

Com relação aos registros das mulheres serviçais nas cantinas, não foi possível saber ao certo quem se dirigiu para o órgão administrativo colonial e forneceu as informações. Ao longo do documento, a mudança na caligrafia e pequenas alterações no formato da anotação dos dados, indicam que não foi sempre o mesmo funcionário que transcreveu as informações. Foram descritas características físicas capazes de tornar as registradas identificáveis, como a altura, o formato do rosto, da boca e do nariz, o tipo de cabelo e a cor dos olhos. A cor da pele aparece como outra característica importante. Os desígnios usados para defini-la foram "preta", "parda" ou "bronzeada". Em nenhuma das entradas existiu a preocupação em anotar uma suposta "raça", "sub-raça", "tribo" ou "etnia" a qual essas mulheres poderiam pertencer. O mais próximo que chegamos de algum indicativo provável disso são as referências genéricas de "sinais" físicos distintivos, como orelhas furadas ou tatuagens. Também pareceu relevante para a administração colonial saber o local de nascença e a qual "régulo" as respectivas registradas estavam ligadas. As descrições físicas sugerem que essas mulheres

142 D'Andrade, *Relatórios sobre Moçambique*, 6.
143 *O Progresso,* 21 de março de 1905. BNP.

estiveram presentes no momento do preenchimento do livro. Para além disso, é possível conjecturar que em determinados momentos as próprias registradas forneceram algumas das informações, pois é anotado que uma delas ignorava "o régulo a que pertence".[144]

Das 73 registradas, 72 afirmaram serem solteiras e uma viúva. Todas foram categorizadas como exercendo a profissão de serviçais. Suas prováveis idades variaram entre 14 e 35 anos, sendo a média da idade de 24 anos. Dos sinais que apresentavam em seus corpos, aquelas que possuíam algum indicativo de pertença sociocultural foram 25. Dessas, 24 tinham tatuagens em diferentes partes do corpo. Do total das mulheres tatuadas, três também possuíam as orelhas furadas, uma outra tinha furo nas orelhas, mas não tatuagens. Para além desses símbolos que ostentavam, 63% das "mulheres indígenas serviçais" apontadas mostravam em seus corpos marcas das duras vidas que levavam. Uma delas era cega do olho esquerdo, três possuíam "o rosto com cicatriz de varíola" e 43 traziam cicatrizes na testa, no rosto, no pescoço, nos braços e nas mãos. Esse era o caso de Maria e Maria Lougame. Mãe e filha trabalhavam na cantina de José Antunes, localizada na Avenida Central. A primeira, com 30 anos, tinha "cicatrizes em ambos os braços", a segunda, com 14 anos, apresentava "uma cicatriz no braço direito e outra na testa". O caso mais dramático era o da serviçal na cantina de João Freire de Oliveira, na Avenida D. Carlos. Fátima, com 25 anos e natural de Inhambane, foi descrita com "três cicatrizes por queimadura e falta de uns dentes na arcada dentária superior", possivelmente pelos maus tratos infligidos por seu patrão. Fátima havia fugido de seu serviço, retornando após seis meses de ausência.[145]

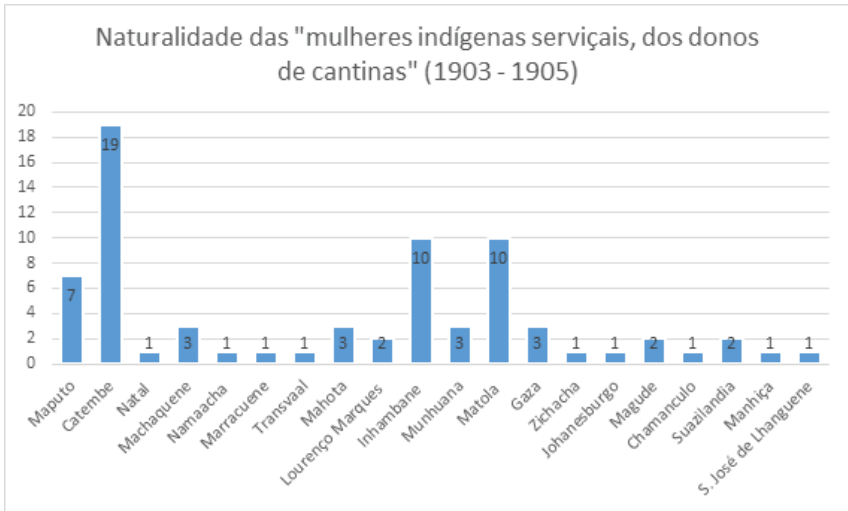
Assim, encontramos nessa documentação registro de mulheres na casa dos 24 anos, aparentemente sem laços matrimoniais fixos e/ ou restritivos, algumas ostentando marcas de pertença sociocultural,

144 AHM, Administração do Conselho de Lourenço Marques (doravante ACLM), Livros de Registro, Caixa n.º 3245.

145 AHM, ACLM, Livros de Registro, Caixa n.º 3245. Os agentes coloniais que realizaram os registros podem ter confundido as "tatuagens", muitas delas feitas por meio de escarificação, com o que foi chamado de "cicatrizes". Na documentação aparecem essas duas categorias ("tatuagem" e "cicatriz"), sendo que quando aparece o termo "cicatriz" existiu a preocupação de localizá-las no corpo.

e, majoritariamente, tendo seus corpos marcados pelas duras condições de vida. Mas, na sua maioria, estiveram dispostas a deslocarem-se de suas regiões de naturalidade rumo a Lourenço Marques, reforçando a ideia da existência de uma rede de circulação de mulheres "indígenas" em direção a cidade, desde o início do século xx, de toda região sul de Moçambique e de alguns países vizinhos.

26. In J. & M. Lazarus. *A Souvenir of Lourenço Marques. An album of views of the town.* (Lourenço Marques: Tabler & Co., 1901), 43. Legenda: "Um grupo de mulheres cafres de Delagoa Bay" [original: "A group of Delagoa Bay Kafir Women"]. Nessa imagem, possivelmente tirada nos subúrbios da cidade, é plausível supor que estamos diante de mulheres muito semelhantes àquelas registradas como serviçais em cantinas entre 1903 e 1905. Muitas delas estão vestidas com o "quimáu" e com capulanas enroladas ao redor do corpo. Outras usam indumentárias, como um lenço na cabeça, colares e brincos. Ainda estão sentadas, no canto inferior esquerdo, duas meninas com vestidos e lenços cobrindo as cabeças, o que pode significar que frequentavam alguma escola missionária. Perto delas, mais a esquerdo, está um homem negro com a coroa de cera descrita por Henri Junod como um costume em vias de extinção, tendo, ao seu lado, outro usando um chapéu coco. Além desses dois, estão posicionados em pé, no meio das mulheres, dois homens brancos.

Do número total, 17 mulheres não informaram seus possíveis chefes locais, designados na documentação como "régulos". Destas, apenas duas afirmaram serem naturais de Lourenço Marques. As outras que não vincularam sua naturalidade com o pertencimento a uma chefatura aparecem sendo originárias de regiões relativamente urbanizadas ou com alguma presença branca/europeia, como Gaza, Inhambane ou Johanesburgo. Também são esses os casos daquelas originárias de bairros dos subúrbios de Lourenço Marques, como Chamanculo e Munhuana. É plausível supor que nessas regiões fosse possível desvincular-se mais facilmente dos laços que a ligassem a uma chefatura e, consequentemente, a uma determinada forma de vida. Porém, não é presumível afirmar isso categoricamente. Afinal, o registro pode ter sido comprometido, já que não fica explícito se foram os patrões ou as próprias "mulheres serviçais indígenas" que passaram essas informações.

O que chama a atenção é o grande número de mulheres advindas de algumas regiões específicas. Inhambane, Matola e, sobretudo, Catembe correspondem a 53% dos locais de origem registrados. Ou seja, mais da metade das "mulheres serviçais indígenas" das cantinas anotadas em Lourenço Marques vinham dessas três regiões. Inhambane, situada cerca de 500 quilômetros ao norte de Lourenço

Marques, era uma província e uma vila/cidade com presença contínua portuguesa desde o século XVIII. Essa longevidade de sua existência enquanto cidade pode ser um fator explicativo para a existência das dez originárias de Inhambane, sendo seis da própria cidade e quatro de chefaturas distintas. Para locais como a Matola e a Catembe, que circundavam Lourenço Marques e eram influenciadas diretamente pelas grandes transformações ocorridas naquele início de século, manter laços com suas regiões de origem que facilitassem suas vindas e vidas na cidade parece ter sido a tônica. Das dez mulheres da Matola, três eram de distintos chefes locais, quatro disseram pertencer ao "régulo Anhana" e três ao "régulo Achama". Para aquelas vindas da Catembe, essa confluência entre chefatura de origem e o exercício da profissão de serviçais em cantinas é mais significativa. Do total de dezenove contabilizadas, duas são colocadas apenas como naturais da Catembe, uma do "régulo" Machacarete, duas do "régulo Guide" e quatorze do "régulo Mavaia".

As trabalhadoras registradas como "mulheres indígenas serviçais" das cantinas em Lourenço Marques apresentaram uma significativa similitude nas suas localidades de origem. Dificilmente somos capazes de encontrar fontes sistemáticas para esse início do século XX, para o sul de Moçambique, capazes de indicar esse tipo de informação. Tal como os trabalhadores de origem Chopi descritos por Jeanne Penvenne[146] ou Albino, natural de Quelimane que conseguiu escapar do seu patrão provavelmente por meio de uma rede de solidariedade de indígenas empregados na cidade provenientes dessa região, manipulando a seu favor a exploração colonial, todos esses exemplos indicam a construção de estratégias comuns de resistências na busca de melhores condições de vida na cidade. Para os casos analisados nesse capítulo, mulheres, mas também os homens, consideradas indígenas pelo sistema colonial português parecem ter construído e se aproveitado de redes de conterrâneas que poderiam ser acionadas como um dos mecanismos catalizadores da escolha por Lourenço Marques como destino migratório. Fosse para arranjar algum emprego que tornasse possível a vida na cidade ou para

146 Penvenne, *African workers and colonial racism,* 52-53.

apoiarem-se em momentos de dificuldade, essa circulação entre os percalços do espaço urbano laurentino e suas ligações com o mundo rural existente nos arrabaldes da cidade ou em paragens mais distantes, indicam a existência de redes migratórias, sobretudo de mulheres, para além daquelas conhecidas pela bibliografia que se debruçou sobre o tema para esse período e para essa região moçambicana.

Apesar de termos acesso a suas histórias, sobretudo em momentos de conflito ou de desestruturação das vidas que vinham construindo até o registro nas fontes, muitas das experiências dessas mulheres analisadas no último tópico desse capítulo se relacionam com o movimento de migração para um centro urbano que se esforçava em afastá-las, fixar-se numa nova realidade, lidar com diferentes esquemas de dominação e, em alguns poucos exemplos, arrecadar bens e prosperar. São exemplos como o de Inhkuge, que reclamou na Secretaria dos Negócios Indígenas, órgão criado pelo colonialismo, do seu ex-companheiro com quem havia vivido na cidade. Exigindo seus bens de volta, acabou por nos dar sinais do seu pertencimento à um mundo urbano que se buscava construir como semelhante ao europeu, sobretudo por meio da adoção de utensílios domésticos e de uso pessoal no cotidiano da sua vida. Somos privados pela documentação da informação a respeito do meio de obtenção de ganhos monetários de Inhkuge. Não sabemos como ela conseguiu acumular seus bens. Mas temos pistas sobre como isso seria possível. As fotografias publicadas, em 1929, por Santos Rufino, apresentam a importância das mulheres no mercado informal de venda e abastecimento de produtos de consumo, como a lenha ou as frutas. Noutros casos de mulheres que acionaram o poder colonial, como os de Tamuéla ou da menor Suzana, que haviam migrado de regiões distantes para Lourenço Marques e foram empregadas no serviço doméstico, fica evidente a fragilidade das condições de trabalho encontradas por essas mulheres. Ambas buscaram amparo na Secretaria dos Negócios Indígenas por entenderem que se encontravam em condições abusivas de trabalho.

Casos como os de Tamuéla ou da Suzana pouco corroboram a construção imagética de Lourenço Marques como *xitleta vasati*, ou seja, como "um lugar onde mesmo as mulheres podem ir e voltar

com segurança".[147] Ainda assim, as experiências dentro do cenário urbano laurentino parecem ter dado a homens e mulheres citadas ao longo do capítulo uma certa liberdade para atuarem, demonstrando uma agenciabilidade ativa na construção de seus novos papéis dentro dessa sociedade urbana colonial. Aparentemente, Otasse, Cotasse ou Kotasse arriscou-se num relacionamento com um rapaz branco de uma família portuguesa que havia conhecido exercendo a prostituição. Seu futuro foi o de tantos outros que, por diversos motivos, transpassaram as barreiras impostas pelo regime colonial: o degredo. Outras como Fanana Pendane, supostamente tendo fugido do marido e da área rural na qual vivia para o mundo urbano de Lourenço Marques, caíram na leitura da dominação masculina de que uma mulher só poderia sobreviver por meio da venda do seu corpo. Foram diversas outras as formas encontradas por homens e mulheres indígenas de se inserirem no mercado de trabalho laurentino. Um número particularmente significativo dessas mulheres encontrou espaço para isso nas cantinas. Sendo lidas recorrentemente como passivas de serem exploradas pelos cantineiros por meio do seu emprego no ramo da prostituição, agiram como intermediadoras de um mundo predominantemente masculino mercantil colonial e do mundo dos trabalhadores homens ditos indígenas em busca de produtos e mercadorias. Arriscando-se fisicamente, evidenciado pelos sinais existentes em seus corpos, essas mulheres não deixaram de agir em proveito próprio, acionando as ferramentas que lhes eram capazes dentro daquele cenário excludente.

147 Zamparoni, *De escravo a cozinheiro,* 212.

CAPÍTULO 5

Entre o subsídio e a subversão: apropriações, negociações e resistências ao redor dos "batuques" e das "danças nativas"

APROPRIAÇÕES, NEGOCIAÇÕES E RESISTÊNCIAS

No dia 15 de junho de 1901, o jornal *O Português* divulgou, com pompa, a ocorrência da "festa da abertura de uma igreja na Manhiça".[1] No dia seguinte ao anúncio, a vila de Manhiça, sede do atual distrito de mesmo nome, localizado ao norte da cidade de Lourenço Marques, recebeu a presença de representantes da imprensa e de ilustres figuras da administração colonial. Durante os eventos buscou-se demonstrar algumas qualidades do caráter evangelizador e missionário civilizacional da empreitada colonial. Num determinado momento, um dos correspondentes da imprensa descreveu um "espetáculo curioso": a presença de "5.000 negros" obedecendo de maneira ordeira a entrega, para um leilão beneficiente, das sacas de arroz que plantaram e colheram nas propriedades da igreja.[2]

Após os demonstrativos potenciais da capacidade de produção da terra e de exploração da mão de obra local, os convidados foram levados para assistirem a um "grande batuque". Organizado para entreter o público presente, primeiramente dançaram cerca de 30 "mulheres da Manhiça", que acompanharam o "compasso de um enorme bombo". Em seguida, foi a vez das "danças dos *m'chopes*". A apresentação foi dividida em diferentes movimentos. Conjuntamente com a música provinda de "enormes marimbas e ao compasso

1 *O Português,* 15 de junho de 1901. BNP.
2 *O Português,* 26 de junho de 1901. BNP.

marcado pelo conjunto dos sons destas e dos bombos", duas fileiras de dançarinos realizaram "uns movimentos cadenciados e com muita precisão". Depois, dois outros grupos "executaram [...] diferentes números de dança". Seus passos acompanhavam a música, auxiliando-a com "violentas pancadas dadas com a perna direita a cujos tornozelos traziam presos grandes números de *bogathos*". Apesar de empregar adjetivos valorativos da capacidade dos músicos e dançarinos, o autor dos relatos buscou explicar que aquelas práticas não eram, necessariamente, novidades para si ou para seus leitores. Afinal, mesmo ficando impressionado, o "espetáculo curiosíssimo [...] [era] para nós já conhecido".[3]

O relato do jornal apresenta os "5.000 negros", as dançarinas de Manhiça e os membros da orquestra de "dança dos *m'chopes*", como perfeitos representantes das populações nativas cooptadas pela administração colonial. Ordeiros, trabalhadores, mas permanecendo "exóticos" e, portanto, dependentes de agentes tutelares, representavam o ideal almejado pela administração colonial. A ênfase dos relatos publicados sobre aquela celebração recaiu na capacidade portuguesa em promover o controle e o ordenamento dessas populações superficialmente delineadas na descrição do "grande batuque". Efetivamente, a localização de Manhiça promoveu novas experiências e, consequentemente, transformações em diferentes práticas socioculturais locais. As coações desenvolvidas pela empreitada colonial portuguesa tentaram empurrar esses grupos para lógicas da venda de sua força de trabalho dentro de mecanismos exploratórios criados pelo próprio colonialismo. Como consequência, ocasionaram, principalmente, fortes pressões migratórias para o meio urbano laurentino e para as minas da África do Sul.[4]

3 *O Português*, 26 de junho de 1901. BNP.

4 Ver capítulo anterior. Para uma visão geral sobre o impacto da ação colonial nas relações de trabalho na região central e sul de Moçambique, ver: Eric Allina, "Para compreender a 'escravidão moderna': vozes dos arquivos", *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], n.º 33, (jan-jun. 2017): 131-155. Disponível em https://journals.openedition.org/cea/pdf/2216. Acesso em 21 de setembro de 2018.

Mapa 2. "Map of South Eastern Africa", publicado em Hugh Tracey, *Chopi Musicians. Their Music, Poetry, and Instruments* (Londres: Oxford University Press, 1970), sem página. Manhiça e Zavala, assinaladas no mapa, são regiões que aparecem nas fontes como locais da proliferação de práticas musicais e dançantes que dialogaram com o poder colonial português. Manhiça, nas proximidades de Lourenço Marques, era uma região importante por estar localizada na fronteira entre os grupos denominados como shangana e chopi.

Ao longo da primeira metade do século xx, o linguajar colonial português unificou diferentes práticas musicais e dançantes das populações do sul de Moçambique inserindo-as no homogeneizante termo "batuque". Por um lado, os processos de transformação dessas práticas no contexto de colonização portuguesa, promotores de uma homogeneização e espetacularização das diversidades socioculturais existentes naquela região, esforçaram-se em incorporá-las a retórica da dominação. Por outro lado, acompanhar as entrelinhas das apresentações dos "batuques" e das "danças nativas" para um público não praticante revelam traços de uma multifacetada experiência das populações africanas sul moçambicanas que, por meio de suas ações, produziram incontáveis e inesperadas reinterpretações e ressignificações de suas próprias práticas e experiências.

A partir das celebrações que mimetizavam processos desenvolvidos pela colonização portuguesa no sul de Moçambique, região atualmente dividida administrativamente de forma semelhante ao período colonial, correspondendo as províncias de Maputo, Gaza e Inhambane, é possível evidenciar importantes perspectivas sobre as lógicas do Império português na sua dinâmica com as práticas socioculturais das populações nativas africanas.

Essa vasta gama de indivíduos interagiram com os agentes da colonização não apenas como consolidadores das pretensões exploratórias portuguesas. O processo de espetacularização dessas práticas e sua incorporação as manifestações de celebração do império português, concomitante aos esforços de homogeneização das formas de dançar e cantar nativos, não foi completamente controlado pelo poderio colonial. Servindo como momento propício para a realização de reivindicações ou como um demonstrativo de que esse controle não era tão efetivo como pretendia ser, os praticantes dos "batuques" agiram de acordo com as possibilidades que lhes eram abertas ou forçaram-nas para seus proveitos, terminando por produzir inúmeras desventuras na construção do fenômeno colonial. O exercício de apropriação concebido por forças coloniais, inclusive por meio da consolidação das formas de nomear aquilo que era visto, não foi capaz de inibir respostas daqueles que cantavam e dançavam em contraposição aos artifícios racistas de expurgo de suas práticas.

Poucos foram os estudos que enveredaram para esse tipo de análise. Nuno Domingos, ao produzir relevantes interpretações sobre práticas culturais urbanas em Lourenço Marques e as relacionando com o que chama de "configurações imperiais", acaba por compreender o processo que analiso nesse capítulo como uma "cooptação" necessária para uma "etapa seguinte de uma inevitável patrimonialização".[5] Seguindo essa perspectiva, a abordagem defendida pelo autor tende a ignorar os percalços de colonizados e colonizadores dentro da construção do fenômeno colonial, principalmente ao não levar em consideração a não linearidade desse desenvolvimento marcado por negociações e conflitos que o avançar do poderio colonial, ao longo do século XX, insistentemente buscou silenciar.

Em 1933, por exemplo, o jornal *Notícias* publicou um inflamado texto questionando a empresa de Caminhos de Ferro de Moçambique, localizada em Lourenço Marques, por ter organizado um evento que constava na sua programação um "batuque indígena". Segundo António Sopa, o texto tinha sido escrito por um "assimilado", que definiu o dançar e cantar daqueles que não haviam ascendido a tal condição civilizacional como "um dos piores, senão o pior, dos usos e costumes antiquados dos indígenas". O artigo publicado no jornal defendia que a missão civilizacional do colonialismo português não deveria restringir-se ao controle do corpo e do tempo do trabalho, mas também atuar com o intuito de "ser mortos e enterrados de todo e por todos aqueles que desejam ver a nossa Colónia a boiar em ondas de progresso e prosperidades". Como resultado dessa ação, ocorreria a "elevação moral e material dos povos indígenas, que se acham ainda imersos na mais crassa ignorância".[6]

O autor do protesto parecia desejar seguir um modelo, que emergiu a partir da segunda metade do século XIX, do estabelecimento entre missões religiosas e a formação de bandas compostas por africanos. As missões, sobretudo na costa oriental africana,

5 Domingos, "Cultura popular urbana e configurações imperiais", 399.

6 *Notícias*, 3 de julho de 1933, apud. António Sopa, *A Alegria é Uma Coisa Rara: Subsídios para a História da Música Popular Urbana em Lourenço Marques (1920-1975)* (Maputo: Marimbique, Conteúdos e Publicações Ltda., 2014), 23-24.

utilizaram-se da formação de bandas como mecanismo de transformação das práticas socioculturais nativas e, consequentemente, de sucesso da causa civilizacional europeia. Como aponta Terence O. Ranger,

> missionários na década de 1880 tinham poucas dúvidas do valor civilizacional e disciplinarizador da música. [...] Para os missionários europeus, a música representava o mundo da ordem em contraste com as inexplicáveis monotonias e súbitas paixões dos tambores africanos; a habilidade musical [acrescento, em parâmetros de mensuração musicais ocidentais] foi tomada como um sinal, uma promessa de potencial para a civilização.[7]

Diferentemente dessa perspectiva adotada pelos missionários em Zanzibar, a festa de abertura da igreja organizada em Manhiça buscou louvar o controle colonial português sobre as populações "indígenas" de uma maneira paradoxal. Por um lado, normatizava a exploração da mão de obra africana criada pela ação colonial louvando-a a partir da capacidade de controle desses trabalhadores e trabalhadoras em promover uma elevada produção agrícola. Por outro lado, os reclames de 1933 e a celebração do "espetáculo curioso" de 1901 indicam uma ausência de consenso e linearidade. São exemplos dos embates entre opiniões sobre a incorporação das práticas socioculturais das populações africanas do sul de Moçambique ao fenômeno de patrimonialização ou folclorização dessas aos projetos da nação portuguesa que englobavam o território colonial.

São muitas as pesquisas que abordaram a questão da poesia oral e de suas performances como importantes mecanismos de comunicação existentes em diversas formas de expressão da África subsaa-

7 Terence O. Ranger, *Dance and Society in Eastern Africa. 1890-1970. The Beni Ngoma* (Los Angeles: University of California Press, 1975), 12-13. No original: "Missionaries in the 1880's had few doubts of the civilizing and disciplining value of music. […] For the missionaries European music represented a world of order in contrast to the inexplicable monotonies and sudden passions of African drumming; musical ability was taken as a sign, a promise of potential for civilization" [tradução livre].

riana. As primeiras abordagens antropológicas, sobretudo entre os anos 1920 e 1940, foram produzidas por investigações etnográficas que compreendiam essas formas de comunicação a partir da ideia de "*joking relationships*" ("relações jocosas"). Nessa perspectiva clássica da antropologia, Robert H. Lowie, por exemplo, as definiu no seu trabalho de 1920 como relações possuidoras de "uma função mais séria. Os gozadores de um homem são também seus censores morais".[8] Como explica Édison Gastaldo, "Robert Lowie percebeu nas relações jocosas uma 'função moral' bastante importante, a de controle social dos valores do grupo, cuja transgressão corresponderia o risco da ridicularização do transgressor por seu parceiro de jocosidade".[9]

Especificamente sobre as "danças dos m'chopes" ou orquestras de *ngodo* (no plural, *migodo*) compostas por tambores e marimbas, essas designadas na língua chopi como *mbila* (no plural, *timbila*), o destaque está nas investigações pioneiras do etnomusicólogo Hugh Tracey, produzidas nos anos 1940, que buscaram compreendê-las a partir de uma perspectiva que valorizasse a voz africana que emanava dessas práticas. Suas interpretações demonstram como a liberdade de expressão reinante nessas formas orais de relatar as experiências sociais e individuais dos chopi puderam ser acionadas como mecanismos de críticas aos poderes dos chefes locais e as práticas de controle europeu no continente africano. Seu livro, *Chopi musicians. Their music, poetry, and instruments,* aprofunda aspectos iniciados pelas pesquisas realizadas por Henri Junod no começo do século XX e dialogam, sem estarem restritas, a uma compreensão do complexo performático do *ngodo* como versões modernas de "*joking relationships*". A partir de sete *migodo*, o autor analisa as várias características dessa prática, como suas letras, dança e dançarinos, as *timbila*, os tocadores do instrumento, suas formas de produção e aspectos formais do ritmo tocado. Sua interpretação das orquestras

8 Robert H. Lowie, *Primitive society* (New York: Boni and Liveright, 1920), 100. No original: "the relationship has a more serious function. A man's jokers are also his moral censors" [tradução livre].

9 Édison Gastaldo, "As relações jocosas futebolísticas. Futebol, sociabilidade e conflito no Brasil", in *MANA*, n.º 16 (2) (2010): 311-325.

e de suas canções não se restringiram a uma constatação dessas apenas como formas de controle social. O autor identificou nessas práticas um local “para expressar seus sentimentos ou vozes de protestos contra as dificuldades” do dia a dia.[10]

Concomitantemente a obra de Tracey, pesquisas no campo da antropologia, como as de Max Gluckman, sobre os rituais de rebelião no sudoeste africano a partir da *ncwala suazi*, e de J. Clyde Mitchell, sobre a dança *kalela* e as relações étnicas em um ambiente urbano na região mineradora da Zâmbia, trouxeram novas perspectivas que influenciaram decisivamente os debates posteriores sobre as experiências africanas em contexto coloniais e os usos políticos de práticas socioculturais africanas.[11] Na historiografia, o trabalho de Terence O. Ranger, a partir de documentação arquivística, demonstrou, de maneira semelhante a etnografia de Mitchell, as complexas interações entre dança, música e processos sociais ocorridos em diferentes situações coloniais ao longo do período de dominação europeia sobre a África oriental.[12]

Buscando posicionar-se nesse longo debate, os trabalhos de Leroy Vail e Landeg White enfocaram suas críticas as obras de Gluckman, Mitchel e Ranger, sobretudo a partir de uma interpretação, a meu ver exagerada, dos trabalhos desses autores como interpretes das “letras [das práticas estudadas] como meras versões modernas das ‘*joking relationships*’”.[13] As pesquisas de Vail e Landeg, ao combinarem fontes orais e de arquivos, concluíram que, “apesar do seu conteúdo irreverente”, a oralidade poética presente em diversas sociedades da África austral podem ser consideradas “como ‘um

10 Tracey, *Chopi Musicians,* 3. No original: “to express its feelings or voice its protests against the rub of the times” [tradução livre].

11 Max Gluckman, *Rituals of Rebellion in South East Africa (The Frazer Lecture, 1952)* (Manchester: Manchester University Press, 1953); e J. Clyde Mitchell, “A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte”, in *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos,* org. Bela Feldman-Bianco, 237-264 (São Paulo: Editora UNESP, 2010). Texto publicado pela primeira vez em 1956.

12 Ranger, *Dance and Society in Eastern Africa.*

13 Leroy Vail e Landeg White, “Maps of experience. Songs and Poetry in Southern Africa”, *Power and the Praise Poem. Southern African Voices in History*, 40-83 (Charlottesville: University Press of Virginia, 1991), 50. No original: “treating the lyrics as merely modern versions of ‘joking relationships’” [tradução livre].

mapa' da experiência de toda uma população".[14] Ou seja, muito semelhante as conclusões de Tracey. Suas pesquisas demonstraram o compartilhamento de características estéticas e como essas desenvolveram-se, ao longo do tempo, a partir de processos históricos específicos. A importância da "tradição poética" nessas sociedades e de seu papel de mediação com o poder teria ocasionado, na perspectiva desses autores, uma série de tentativas de apropriação do seu papel como veículo de propaganda dos grupos dominantes, assim como proporcionaram a perpetuação de leituras alternativas à história oficial.[15]

Na recém pós-independência moçambicana e durante o contexto de conflito armado que assolou o país entre 1977 e 1992, uma parcela significativa das pesquisas produzidas no país preocupou-se em recolher canções que versavam sobre as experiências dos trabalhadores africanos no período colonial, atentando para a necessidade de construir uma história do país em oposição às perspectivas colonialistas portuguesas.[16] Como afirma Alpheus Manghezi, as canções "cantadas no passado como um ato de protesto e desafio contra o opressor colonial", que teriam sido usadas "direta e abertamente" como "uma arma cultural contra o colonialismo", teriam continuado a ser cantadas com "grande firmeza" mesmo depois da independência.[17]

Trabalhos recentes têm encarado essas práticas a partir da formação de um campo musical das populações de origem africana nos subúrbios de Lourenço Marques e seus arredores, e de sua relação com a construção de perspectivas a respeito das disputas pela con-

14 Leroy Vail e Landeg White, "Plantation protest. The History of a Mozambican song", in *Readings in African Popular Culture,* ed. Karin Barber, 54-62 (London: The International African Institute School of Oriental & African Studies, 1997), 54 [tradução livre].

15 Vail e White, "Maps of experience. Songs and Poetry in Southern Africa".

16 Alpheus Manghezi, *Massacane: uma cooperativa de mulheres velhas no sul de Moçambique* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 2003).

17 Alpheus Manghezi, *Guijá, Província de Gaza 1895-1977: trabalho forçado, cultura obrigatória do algodão, o Colonato do Limpopo e reassentamento pós-independência. Entrevistas e canções recolhidas 1979-1981* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 2003), 4. Alpheus Manghezi também recolheu canções que protestavam contra as políticas implementadas no contexto pós-colonial. Um exemplo disso seria a canção "Tsutsumani Ngopfu (Corram, Rápido!)". Porém, na década de 1980, quando a pesquisa foi realizada, o autor tendeu a evitar análises das letras dessas canções.

cepção de uma cultura moçambicana em oposição ao regime colonial.[18] Outros têm enfocado como essas práticas podem ser classificadas como constituintes de uma cultura popular urbana laurentina e, sobretudo, como esse conjunto de manifestações estabeleceram relações diversas com o poder colonial, dependendo do contexto de interação que constituíram.[19] Fosse através das tentativas de patrimonialização dos chamados batuques nas cerimonias oficiais do regime colonial ou pelo movimento das associações africanas existentes em Lourenço Marques na construção de um "folclore moçambicano" que simbolizasse um pertencimento nacional a Moçambique em oposição a Portugal,[20] esses estudos abordaram as maneiras como as variadas formas de dançar e cantar das populações chamadas de indígenas pelo colonialismo português foram acionadas politicamente por agentes sociais que as praticavam ou que as assistiam de acordo com os seus objetivos específicos.

De maneira geral, as apresentações, que genericamente aparecem designadas nas fontes como batuques, passaram por um processo de espetacularização que as tornou, durante a primeira metade do século XX, num momento propício para expressar desejos e intenções de maneira pública e coletiva. Cada prática, com suas particularidades, transformando-se na medida em que interagiam entre si e com as modificações pelas quais eram obrigadas a passar com as pressões exercidas pelos poderes coloniais, ganharam novos e inesperados significados. Nesse sentido, é importante encarar de maneira genealógica as apresentações desses ditos batuques realizadas para um público não praticante. O fenômeno da espetacularização dessas práticas por meio da orquestração de apresentações para um público específico, composto majoritariamente por mulheres e homens brancos/europeus, será aqui investigado por meio da análise de estudos de casos ocorridos ao longo da primeira metade do século XX.

18 Sopa, *A Alegria é Uma Coisa Rara*; Rui Laranjeira, *A Marrabenta – sua evolução e estilização, 1950 – 2002* (Maputo: Minerva Print, 2014); Eléusio dos Prazeres Viegas Filipe, "A invenção de uma sociedade lusotropical na era da descolonização em África: música e espaços culturais em Lourenço Marques entre 1960-1974"; Eléusio dos Prazeres Viegas Filipe, *"Where Are the Mozambican Musicians?"*

19 Domingos, "Cultura popular urbana e configurações imperiais".

20 Craveirinha, *O folclore moçambicano e as suas tendências*.

As frestas abertas pelo paradoxo colonial da diferenciação e assimilação das populações africanas ficam evidentes nesses exemplos, onde pretendo perceber as maneiras como essas danças e músicas foram acionadas em determinados contextos como subsídio dos projetos coloniais e, em outros, como possibilidades de subversão da ação colonial levadas a cabo pelos seus praticantes.[21]

SUBSÍDIOS

Na virada do século XIX para o XX, os "batuques de guerra", as "mulheres de Manhiça" com seus chocalhos nos pés e as "danças dos *m'chopes*", ou seja, uma vasta gama de práticas socioculturais que demarcavam as construções históricas das fronteiras étnicas dos grupos populacionais do sul de Moçambique e produziam formas distintas de construções sociais, haviam entrado em processos de ressignificação marcados pelas cirandas da dominação colonial. A inauguração de uma igreja católica, em 1901, exemplifica processos de operacionalização dessas formas de cantar e dançar para a celebração de um marco do domínio colonial português. Foram apresentadas como uma forma de espetáculo capaz de representar o exótico e o selvagem das populações nativas africanas, ao mesmo tempo em que valorizavam a capacidade controladora portuguesa sob as mesmas.

A tendência dos documentos coloniais portugueses de englobar uma amplitude de africanos no termo "indígena" não parece ter inibido a referência feito pelo jornal *O Português* a um determinado

21 Frederick Cooper considera "o colonialismo [...] um processo instável e incerto, ora adotando estratégias de incorporação das populações num império, ora privilegiando estratégias que visavam instituir a diferenciação e a subordinação da população conquistada". Essa definição nos permite compreender o poder colonial e, sobretudo, as relações entre esse poder e as populações africanas, não como um poder totalizante. São nesses processos cambiantes de incorporação e subordinação que as populações dominadas buscaram encontrar brechas no jogo, hierarquicamente desigual e perigoso, da colonização. In: Frederick Cooper, "Descolonização e cidadania – a África entre os impérios e um mundo de nações", in *História de África. Capitalismo, Modernidade e Globalização* (Lisboa: Edições 70, 2016), 337. Cooper apresenta um balanço sobre essa questão em Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Los Angeles: University of California Press, 2005).

grupo étnico. Não foi coincidência o autor do texto ter sido capaz de identificar características específicas ou achar relevante nomear para o seu público apenas um etnomio dentre aqueles "5.000 negros". Esse é um detalhe significativo do processo de colonização na região e das relações estabelecidas entre a ação portuguesa e esse grupo em particular. Os "m'chope" ou simplesmente chopi, é um termo que aparece grafado nas fontes de diferentes maneiras. Integram um amálgama de grupos étnicos com diminutas fronteiras entre si, compartilhando um universo de intercomunicação linguístico e institucional com outras etnias do sul de Moçambique. Uma bibliografia contemporânea preocupada em perceber a historicidade das designações étnicas em contextos coloniais africanos questiona a capacidade desse termo em designar objetivamente essas populações e emprega termos de auto intitulação, como o de shangana, ronga, tsua, bitonga e chopi.[22] Os chopi estariam localizados majoritariamente no distrito de Zavala, na província de Inhambane, e vende-

22 O debate sobre as noções de etnia não cabe, propriamente, neste livro. Vasto e complexo, é consenso no meio acadêmico historiográfico a importância de compreender a etnia de maneira processual e historicizada. Esse é um exercício analítico que remete aos trabalhos iniciados nos anos 1960, por P. Mecier e sua constatação da inaplicabilidade da noção clássica – e colonial – de etnia no seu estudo dos sumbas no norte do Benim. Trabalhos posteriores, como os organizados por Leroy Vail, Elikia M'Bokolo e Jean-Loup Amselle interrogam de maneira sistemática a noção de etnia nos estudos africanos. De maneira geral, suas obras demonstraram a necessidade de as investigações enfatizarem os desígnios étnicos como categorias históricas construídas de forma relacional e contextual. Sem atribuírem um sentido único a determinados etnômios, essas pesquisas relativizaram os pertencimentos étnicos sem negar aos indivíduos e grupos sociais o direito de reivindicar uma ou mais identidades. Leroy Vail, ed., *The Creation of Tribalism in Southern Africa* (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1989); Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo, org., *No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África* (Petrópolis, RJ: Vozes, 2017). Para o contexto acadêmico brasileiro, dos quais fui influenciado, investigações como as de Manuela Carneiro da Cunha, em diálogo intenso com a obra de Frederick Barth, apontaram para uma percepção da etnicidade não como um resquício pré-político ou um produto de uma sobrevivência arcaica de um passado que luta contra as pressões da modernidade. Antes disso, a autora percebia a etnicidade como um produto da própria modernidade, entendendo assim a cultura de um determinado grupo étnico em situações de intenso contato, como na diáspora africana ou nos encontros coloniais em África, como algo que não se perdia ou se fundia, mas adquiria uma nova função, se tornando uma cultura de contraste. Nesse sentido, as comunidades étnicas precisariam ser compreendidas como formas de organização política, percebendo o pertencimento e a identidade étnica como reinvindicações, possuidoras de uma linguagem própria que estava em constante reinvenção e ressignificação. Manuela Carneiro da Cunha, "Etnicidade: da cultura residual mas irredutível", in *Antropologia do Brasil*, 235-244 (São Paulo: Brasiliense, 1986).

ram caro sua autonomia quando do processo de expansão e formação do reino de Gaza, fundado pelos ngunis, originários da atual África do Sul, no início do século XIX, por meio de movimentos migratórios que subjugaram outros povos que ocupavam a região sul moçambicana.[23] A resistência ao reino de Gaza pode estar no cerne de uma aproximação dos chopi aos portugueses ocorrida desde o final do século XIX. A *mbila* é uma espécie de xilofone ou, como normalmente é chamada na documentação em português da época, "marimba", muito comum entre os chopi, e que possui diferentes tamanhos. A *mbila* foi usada por orquestras financiadas pelos chefes chopi que funcionavam, principalmente, como um importante demarcador de pertencimento cultural empregado nas apresentações do *ngodo* (no plural, *migodo*). Consistia de uma apresentação de canções, acompanhadas por várias *mbila* e tambores, previamente compostas pelo líder da orquestra e com intercalações demarcadas entre as composições e performances de dançarinos e dançarinas que, de maneira geral, encenavam momentos de glórias passadas do grupo, situações do cotidiano, eventos globais, conflitos internos e externos, exercendo um importante papel de comunicação.

Desde o início da expansão da presença europeia no Sul de Moçambique, a partir da segunda metade do século XIX, as apresentações dos grupos chopi atraíram fascínio. Vicent Erskine, o primeiro europeu a ir da nascente até a foz do rio Limpopo, descreveu com deslumbramento, em 1875, o *ngodo* que havia presenciado durante sua viagem. Quando chegou em uma importante localidade, foi recebido por

> Quatro ou cinco pianos nativos [...], e vários tambores, grandes e pequenos, com chocalhos que contêm as sementes cafres fechadas em capsulas de caniços; também outros chocalhos fixos em alças, e um tipo peculiar preso acima da panturrilha e do tornozelo da perna direita. O piano começou a melodia, que formavam

23 Ver: Gabriela Aparecida dos Santos, "'Lança Presa no Chão': Guerreiros, Redes de Poder e a Construção de Gaza (Travessias entre a África do Sul, Moçambique, Suazilândia e Zimbábue, Século XIX)" (Tese de Doutorado defendida no Departamento de História da Universidade de São Paulo, 2017).

> [sic] uma espécie de acompanhamento para o canto no ar; os pequenos tambores tiveram sua própria parte e os grandes tambores a sua; os chocalhos de um tipo e os chocalhos nas pernas também tiveram partes separadas. Os instrumentos de tipos diferentes foram tocados em conjunto, cada um na sua vez, e em intervalos, uma vez que fosse considerado necessário; um estrondo de todos veio num coro conjunto. O efeito foi bom, e a música muito regular. No momento em que ela morreu quase em silêncio, e então gradualmente foi ficando mais alto como se cada instrumento entrasse em conversação, até que os grandes tambores, os chocalhos de mão, os chocalhos das pernas, a voz grave e o coro vieram para o final crescendo, e depois gradualmente morreram novamente. Eu nunca ouvi novamente música nativa tão eficaz, em parte porque no nosso regresso, os homens estavam ausentes em uma expedição guerreira.[24]

Características semelhantes às descritas por Vincent Erskine, como a relação desse tipo de prática com funções militares, foram percebidas no século XIX por militares portugueses que expedicionaram pela região.[25] As letras elaboradas previamente por um compositor que as imprimia como um mecanismo de comunicação entre aqueles que realizavam a performance e aqueles que a assistiam, as

24 Vincent Erskine, "Journey to Umzila's, South-East Africa, in 1871-1872", in *The Journal of the Royal Geographical Society of London,* vol. 45 (1875): 56-57. No original: "Four or five native pianos, or rather harmonium, were produced, and several drums, large and small, with rattles containing the seeds of the Kaffir boom enclosed in reed cases; also other calabash rattles fixed on handles, and a peculiar kind fastened above the calf and ankle of the right leg. The piano started the tune, which formed a sort of accompaniment to the singing or air; the little drums had their own part and the big drums their; the rattlers of one sort and the leg-rattles also took separate parts. Instruments of one kind were played in conjunction with each other, each in their turns, and at intervals, as it was deemed necessary; a clash of the whole came in a chorus together. The effect was good, and the music very regular. At time it died away almost to silence, and then gradually grew louder as each instrument chimed in, till the big drums, hand-rattles, leg-rattles, bass voice and chorus came to the final crescendo, and then as gradually died away again. I never heard the native music again so effective, partly because on our return the men were absent on a warlike expedition" [tradução livre].

25 Alfredo Freire de Andrade e José António Matheus Serrano, *Explorações Portuguesas em Lourenço Marques. Relatórios da Comissão de Limitação da Fronteira de Lourenço Marques* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1894), 70-75.

ricas coreografias ensaiadas, e, principalmente, suas grandiosas orquestras de *timbila*, o instrumento musical que marcava com uma característica ímpar o *ngodo*, rapidamente transformaram-se em objeto de deslumbre e de análise dos administradores coloniais portugueses.

Elencada como ponto focal dessas apresentações, em detrimento dos outros instrumentos e elementos que compunham o *ngodo*, as *timbila* ganharam destaque. O instrumento tornou-se o centro nervoso dessas apresentações e das descrições produzidas durante o período colonial sobre essa prática sociocultural. Henri Junod, por exemplo, publicou um artigo, em 1927, dedicado à análise do "piano nativo da tribo chopi". Segundo o missionário e etnógrafo suíço, os xilofones seriam instrumentos que recorrentemente foram empregados pelos chamados bantu. Porém, os chopi teriam desenvolvido técnicas tão apuradas na confecção e no tocar desses instrumentos que justificaria considerá-los enquanto uma genuína produção da genialidade desse grupo. Esse ponto seria corroborado pelas "tribos bantus que os cercavam [que] não hesitavam em chamar os chopi de 'mestres' da mbila".[26]

As *timbila* e seus tocadores, em variados contextos ao longo do século xx, foram objeto de fascínio também por aqueles que buscaram, por meio de suas lentes fotográficas, suprir os desejos e demandas dos agentes coloniais na região e do público, sobretudo europeu, por imagens dos territórios e povos colonizados. Na legenda da imagem a seguir, publicada em 1929, consta o texto: "Um interessante grupo de tocadoras de 'marimbas', em Mocodoene". Não nos é explicitado qualquer pertença étnica dessas mulheres, apenas sendo enfatizado a singularidade do grupo por meio da expressão "Um interessante grupo". O local exato da realização do registro também não é explicitado. A casa de alvenaria pode indicar que a fotografia tenha sido realizada na sede administrativa portuguesa ou em algum outro espaço da colonização, como as estruturas de uma

26 Henry Junod, "The mbila orn ative piano of the Tchopi tribe", *Bantu Studies*, vol.3:1 (1927), 275. No original: "The other Bantu tribes surrounding them do not hesitate to call the Vatchopi the 'masters' of the mbila" [tradução livre].

missão religiosa. A Missão de Santa Maria de Mocodoene foi fundada em 1936, alguns anos depois da publicação da foto. No entanto, o fato dessas mulheres estarem com “marimbas”, um instrumento usado pelos chopi, e pela referência ao Distrito de Inhambane, local de concentração do grupo étnico, é possível supor que fossem representantes chopi.

27. In Rufino, *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume X*, 36. Legenda: “Um interessante grupo de tocadoras de ‘marimbas’ em Mocodoene”.

O “interessante grupo” não dizia respeito apenas aos instrumentos em si. O corpo feminino negro/africano esteve, desde o início da dominação colonial europeia na África, relacionado a um processo de objetificação marcado pelos pressupostos racistas da colonização.[27] As representações imagéticas dos corpos masculinos e femininos negros africanos, ao virem de regiões distantes da metró-

27 Para um balanço historiográfico sobre o assunto, ver: Iris Berger, “African Women’s History: Themes and Perspectives”, *Journal of Colonialism and Colonial History*, v. 4, n.º 1 (2003).

pole europeia, passavam por um processo de subalternidade que reforçavam uma perda de autonomia territorial e corporal. Como afirma Filipa Vicente, a "posse (ou o desejo de posse) [emanado no ato de fotografar e expor] implicava [...] o direito de ver. A difusão das imagens dos corpos de mulheres negras nos contextos portugueses e coloniais europeus [nos mais diversos formatos] demonstra que o corpo racializado e de gênero de mulheres (sem nome) era um tropo da hegemonia colonial".[28]

A imagem de 1929, com mulheres, e não homens, como habilidosas na arte das *timbila*, indica alterações nas relações sociais perpetradas pela ação colonial. Como apontam Vail e White o fato do *ngodo* ser um gênero musical estabelecido que pressupunha formas estruturadas para as suas composições e apresentações limitavam o espaço das mulheres a determinados momentos específicos, como o da dança, sendo, portanto, o *ngodo* e, mais especificamente, o manuseio das *timbila*, dominado pela presença masculina.[29] Sendo assim, o retrato do "grupo de tocadoras de 'marimbas'" pode ser uma encenação dos realizadores do registro imagético. A prática do *ngodo* em si foi objeto de fascínio pelos olhares e ouvidos europeus que estiveram no sul de Moçambique no contexto do colonialismo vespertino. A proximidade dos chopi com os portugueses, e os trânsitos que isso proporciou, pode ter, em alguns casos concretos, estimulado transformações nas práticas das orquestras de *timbila*. Influenciadas pelo exotismo que essas formas culturais de manifestação artística provocavam aos sentidos branco-europeus, outros grupos sociais, nesse caso em específico o das mulheres, podem ter conse-

28 Filipa Lowndes Vicente, "Black Women's Bodies in the Portuguese Colonial Visual Archive (1900-1975)", *Portuguese Literary and Cultural Studies*, Special Issue: Transnational Africas: Visual, Material and Sonic Cultures of Lusophone Africa, n.º 30/31 (2017): 17-18. No original: "Those black bodies could be subject to a close-up look because they came from distant geographies of subalternity that somehow "belonged" to the viewers. Possession (or the desire for possession) implied, among other things, the right to see. The pervasiveness of images of black women's bodies in the Portuguese as well as in other European colonial contexts – in photographic postcards, colonial propaganda leaflets, colonial exhibition ephemera or as illustrations in newspapers and magazines – demonstrates that the gendered and racialized body of (unnamed) women was a powerful trope of colonial hegemony".

29 Leroy Vail and Landeg White, "The Development of Forms. The Chopi Migodo", 125.

guido aproveitar-se da brecha aberta pelo domínio colonial, subvertendo o controle masculino sobre as *timbila*, passando a praticar o instrumento.

O poder das *timbila* também impressionou o administrador colonial António Augusto Pereira Cabral, que as apresentou como "o mais engenhoso instrumento usado pelos indígenas".[30] Outros, como Fernando de Castro Pires Lima, que buscou realizar uma tipificação do "Folclore de Moçambique", chamou a *mbila* apenas pela designação em português de marimba. O médico antropólogo afirmou ser esse um "grande instrumento" e que

> [c]ompõe-se a marimba de pequenos pedaços de madeira de vários tamanhos, ligados entre si por cordas de couro. Por baixo de cada pedaço de madeira são ligadas pequenas cabaças unidas com cera. As cabaças são de vários tamanhos, a fim de corresponderem a uma escala musical. Estas cabaças são furadas e o orifício coberto por uma película resistente, quase sempre extraída dos intestinos de qualquer animal, sendo a mais usada a película da asa do morcego. As cabaças e os pedaços de madeira são colocados numa armação também de madeira, o que permite facilmente o seu transporte. Para tocar as Marimbas tem duas baquetas de madeira com cabeças de borracha virgem. A Marimba mais vulgar tem dez pedaços de madeira, que correspondem a dez notas e a dez escalas, maiores ou menores. *O compasso e o ritmo são bem marcados e tocam, além de música indígena, músicas europeias*. Os régulos de categoria têm nas suas povoações orquestras de Marimbas compostas de quatro, seis, oito ou dez Marimbeiros. Não quer isto dizer que não haja também orquestras de doze, dezoito ou vinte Marimbas, tendo um chefe, ou, se quisermos, um regente de orquestra. [Grifos meus] [31]

30 António Augusto Pereira Cabral, *Raças, usos e costumes dos indígenas da Província de Moçambique* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1925), 41.

31 Fernando de Castro Pires Lima, *Contribuição para o Estudo do Folclore de Moçambique* (Porto: Separata da revista de etnografia n.º 14. Museu de Etnografia e História, 1934), 10.

As interpretações de Fernando de Castro Pires Lima, que mescla a "música indígena" ao compasso e ritmo das "músicas europeias", estavam baseadas em levantamentos que o mesmo fez com funcionários da Companhia de Moçambique, localizada na Zambézia, e "indígenas" que foram até Portugal como parte do setor da Companhia na Exposição Colonial Portuguesa, no Porto, realizada em 1934. Curiosamente, região distante daquela majoritariamente ocupada pelos chopi. Pesquisas feitas por Leroy Vail e Landeg White, a partir de canções recolhidas nos anos 1970, junto dos trabalhadores da Sena Sugar Estates Ltda, fundada nos anos 1920 na região previamente controlada pela Companhia de Moçambique, apresentam a existência de uma tradição oral coletiva de rejeição ao sofrimento causado pela empresa e, num sentido maior, do colonialismo em si. Como demonstram os autores, o emprego de uma canção jocosa dentro de parâmetros tradicionais locais legitimou e permitiu a existência dessas críticas, ao mesmo tempo em que foi na "canção que as pessoas preservaram suas identidades".[32]

O que permanece em aberto nessa interpretação é como o alvo do protesto respondia aos ataques. Segundo Vail e White, as críticas a exploração colonial-capitalista a partir de formas de protestos previamente existentes nas sociedades africanas da região da Zambézia teria permitido que aqueles que cantavam contra a exploração tivessem maior probabilidade de escaparem das punições contra a sublevação colonial, em comparação com outras formas de protesto "ocidentais", como greves, rebeliões armadas ou associações. No entanto, a descrição e o tocar do instrumento chopi feita por Fernando Lima incorporava-o na cosmogonia da presença europeia na África e, mais especificamente, no poder civilizacional exercido pelo império português. Fazendo parte de um éthos nacional que emanava da metrópole englobando as possessões ultramarinas, o som das *timbila* conseguiria deixar de ser "a música de Pretos", tornando-se para o "coração saudoso autênticas melodias da terra natal". Sua conclusão era de que mesmo sendo uma "música indígena, bem

32 Leroy Vail and Landeg White, "The Development of Forms. The Chopi Migodo", 63. No original: It is in the song that the people's identity is preserved" [tradução livre].

tocada, é autêntica música portuguesa", sendo "frequente ouvirem--se os acordes do Hino Nacional" português.[33]

Não deixa de ser irônico imaginar que para ouvidos portugueses aqueles sons tenham sido incorporados a uma perspectiva de representação da ação colonizadora civilizatória enquanto uma "autêntica música portuguesa". Afinal, as orquestras eram muito importantes para as chefias chopi, sendo usadas pelos mesmos para representar o seu triunfo cultural frente outras comunidades, inclusive a portuguesa. De qualquer forma, foram os músicos e dançarinos de práticas como os *migodo* que passaram a ser constantemente selecionados para representar a engenhosidade dos "indígenas moçambicanos" em momentos específicos de celebração do Império português.

Espetacularização dos "batuques" e das "danças nativas" como projeto colonial

As grandes exposições surgiram na segunda metade do século XIX e ganharam força rapidamente, atingindo seu auge na primeira metade do século XX. Tornaram-se um grande palco ritual no qual os impérios selecionavam e produziam realidades das suas possessões ultramarinas.[34] Para Portugal, foi por meio delas que buscou-se glorificar a "nação como um espaço pluricontinental".[35] Pesquisas como as de Omar Ribeiro Thomaz e Patrícia Ferraz de Matos demonstraram a importância dessas exposições na construção de uma linha argumentativa que apresentava a colonização como fundamental para a sobrevivência da nação portuguesa.[36] No entanto, ao enfocarem as exposições a partir da metrópole, deixaram de lado as relações estabelecidas durante seus preparativos no terreno das colônias e, consequentemente, os significados e as disputas que o

33 Lima, *Contribuição para o Estudo do Folclore de Moçambique*, 11.

34 Para uma análise sobre o fenômeno das exposições universais e sua relação com o poder colonial europeu, ver: Raymond Corbey, "'Ethnographic Showcases', 1870-1930", *Cultural Anthropology,* vol. 8, no. 3 (1993): 338-369.

35 Omar Ribeiro Thomaz, *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português* (Rio de Janeiro: Editora UERJ/FAPESP, 2002), 193.

36 Thomaz, *Ecos do Atlântico Sul* e Matos, *As "Cores"do Império.*

processo seletivo daquilo que deveria ser enviado para ser exposto poderia acarretar.

Como tentativa de produzir uma "experiência sensorial da vida colonial",[37] a exibição de grupos humanos nessas exposições foi um importante fator atrativo do público. Ao mesmo tempo, serviu como mecanismo do desígnio pedagógico que permeou as exposições. A participação viva de africanos da Guiné, Angola e Moçambique, objetificados em gabinetes de curiosidade, ocorreram em diferentes cidades e exposições em Portugal.[38] Na I Exposição Colonial Portuguesa, realizada no Porto, em 1934, por exemplo, segundo o jornal *Diário de Lisboa*, nas suas habitações temporárias "os pretos organiza[ra]m batuques e [fizeram] várias exibições", todas elas "acompanhadas com interesse espantoso pela multidão".[39] As diversas exposição em solo português ao longo das três primeiras décadas do século XX serviram como ensaios para a maior delas, que veio a ocorrer em 1940. Foi na seção colonial da Exposição do Mundo Português, realizada naquele ano, em Lisboa, que a participação de indivíduos nativos provindos das diversas possessões portuguesas africanas foi substancialmente operacionalizada como chamariz para a atração do público metropolitano e como conferidor de legitimidade aos projetos coloniais portugueses.

A princípio, o comissário geral da Exposição do Mundo Português havia solicitado "um grupo de indígenas que reúna em tudo uma forte expressão etnográfica" para serem remetidos para Lisboa. Sua lista era grande. Instava o Governador Geral de Moçambique que, por meio da Secretaria dos Negócios Indígenas, deveriam ser enviados "4 a 6 indígenas da Zambézia", "30 indígenas do norte da Colônia, de preferência 'macondes', 'angonis' ou macuas [...] que ofereçam interesse para exibições", "1 casal de mestiços do Ibo", mais outras duas famílias "compostas cada uma de 4 membros" da região de Inhambane

37 Leonor Pires Martins, *Um império de papel: imagens do colonialismo português na imprensa periódica ilustrada (1875-1940)* (Lisboa: Edições 70, 2014), 166.

38 Para uma análise da primeira experiência centrada na presença de nativos nesse tipo de exposição, ver: António Fernando Gomes Medeiros, "A primeira exposição colonial portuguesa e a representação etnográfica das províncias", *Dois lados de um rio: nacionalismo e etnografias na Galiza e em Portugal* (Lisboa: ICS, 2006).

39 Apud, Thomaz, *Ecos do Atlântico Sul,* 234.

e que pudessem construir "as cubatas típicas das respectivas regiões e nelas habitarem consoante os seus usos". Além desses, as festas que estavam sendo organizadas deveriam contar com a presença de um destacado grupo de "40 indígenas do Sul da Colônia, landins ou machopes que possam exibir o celebre batuque dos guerreiros".[40]

Orquestra de chopes (marimbas) de Moçambique

28. In *O Império Português na Primeira Exposição Colonial Portuguesa: álbum-catálogo oficial: documentário histórico, agrícola, industrial e comercial, paisagens, monumentos e costumes* (Porto: Mário Antunes Leitão: Vitorino Coimbra, 1934), 413. A fotografia da "Orquestra de chopes (marimbas) de Moçambique" foi publicada em dois momentos. Ilustrou o "Roteiro. Resumo elucidativo do visitante da Primeira Exposição Colonial Portuguesa", publicado em um álbum-catálogo que promovia a exposição. Domingos Alvão, autor das imagens oficiais da exposição, não aparece referenciado, talvez pelo fato da imagem já possuir sua assinatura no canto inferior esquerdo e por a ter publicado no mesmo ano em seu *Álbum fotográfico da I Exposição Colonial Portuguesa*. Porto, 1934. Infelizmente, não encontrei informações sobre os membros da orquestra, nem nas publicações específicas sobre a exposição de 1934, nem nos arquivos consultados.[41]

40 *Carta do Comissário Geral da Exposição do Mundo Português para o Governador Geral de Moçambique*, de 21 de junho de 1939. In: AHM, DSNI, Diversos, caixa 84. Machope era uma das muitas grafias do nome do grupo chopi.

41 Sobre a exposição de 1934 e seus registros iconográficos, ver: Maria do Carmo Serém, *A Porta do meio: a Exposição Colonial de 1934: Fotografias da casa Alvão* (Porto: Centro Português de Fotografia, 2001); Filomena Serra, "Visões do Império: a 1.ª Exposição Colonial Portuguesa de 1934 e alguns dos seus álbuns", *Revista Brasileira de História da Mídia (RBHM),* v.5, n.º 1 (jan./2016 – jun./2016).

A Secretaria dos Negócios Indígenas mostrou-se preocupada com a solicitação. As correspondências entre administradores coloniais indicam que os gastos para conseguir satisfazer as expectativas metropolitanas seriam demasiado altos. A solução encontrada foi a de selecionar com mais agudeza aqueles indivíduos que supostamente melhor serviriam como atrativos na exposição e que, no conjunto, seriam representativos do "indígena de Moçambique". A preocupação foi de, não conseguindo corresponder às demandas lisboetas, selecionar um "grupo de indígenas moçambicanos" para figurarem na Exposição do Mundo Português "formado por duas das mais representativas sub-raças bantus" que povoavam o território.[42]

Sendo assim, em 27 de abril de 1940, saíram de Lourenço Marques, rumo a Lisboa, 46 pessoas. Desse total, seis eram macondes, três homens e três mulheres, todos com alguma habilidade específica – escultores em madeira ou fabricantes de cestas e esteiras –, alguns traziam no corpo tatuado "a marca tribal". Desse total de indivíduos, o principal destaque recaiu no grupo chopi formado por 30 homens, cinco mulheres e cinco crianças. Todos estariam levando "os seus trajes de batuque". Os homens faziam parte de "uma orquestra de timbila (vulgarmente, marimbas), com os seus bailarinos". A popularidade e a fama dessa orquestra em específico pareciam ser significativas, o que indicava relação prévia com setores da administração colonial. Comandada por um chefe local da Circunscrição de Zavala, distrito localizado na atual província de Inhambane, distante cerca de 350km de Lourenço Marques, os bailarinos e o "compositor de melodias africanas que serão executadas pela orquestra" já teriam se apresentado em outras cerimónias organizadas por órgãos administrativos coloniais portugueses, com relativo sucesso, na África do Sul. É importante destacar o local de procedência desse grupo, originário especificamente de Zavala, o que pode indicar um capital cultural e simbólico que tenha sido acionado pelos administradores coloniais e praticantes das orquestras de *timbila*. Como aponta o etnomusicólogo Marílio Wane, o distrito, descrito pelo autor como "a terra

42 *Circular do Chefe da repartição técnica de estatística para o Secretário dos Negócios Indígenas*, Lourenço Marques, 27 de abril de 1940. In: AHM, DSNI, Diversos, caixa 84.

dos chopi por excelência", é considerado pela bibliografia como o berço dessas orquestras.[43] Um administrador colonial defendeu a validade da escolha desses bailarinos e músicos apelando para o conhecimento disseminado de que "as orquestras chopi de timbila" seriam a "expressão mais apurada da música indígena e os chopi são, das populações do nosso território, aquele que melhor traduz o gênio musical dos bantu".[44] Buscava-se repetir o sucesso que a "Orquestra de chopes (marimbas) de Moçambique" havia feito em 1934.[45]

Na década de 1930 e 1940, as apresentações organizadas por diferentes setores do poder colonial, com objetivos relacionados a um processo de espetacularização da vida e das práticas socioculturais específicas das populações nativas sul moçambicanas, numa ação de apropriação das mesmas para preceitos dos projetos colônias, era algo consolidado. As orquestras de *timbila* foram incorporadas nessas apresentações ignorando aspectos que as inseriam nas lógicas dos *migodo* e dentro de nexos de poder dos chopi, conectando-as ao poderio colonial português. As experiências advindas desse processo foram ferramentas importantes para a demonstração e para a consolidação do controle colonial. Ao longo das primeiras décadas do século xx, diferentes agentes do colonialismo português na região organizaram um "grande batuque" para a recepção de autoridades e figuras ilustres do cenário político português ou para membros de famílias reais europeias durante suas passagens por Moçambique. Esse foi um fenômeno disseminado tão rapidamente quanto a própria presença da administração colonial pelo território.

Em 1890, por exemplo, o político português Marianno de Carvalho, juntamente com o fotógrafo Manoel Romão Pereira, haviam

43 Marílio Wane, "A Timbila Chopi: Construção de Identidade Étnica e Política da Diversidade Cultural em Moçambique (1934-2005)" (Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, 2010), 7.

44 *Circular do Chefe da repartição técnica de estatística para o Secretário dos Negócios Indígenas*, Lourenço Marques, 27 de abril de 1940. In: AHM, DSNI, Diversos, caixa 84.

45 *O Império Português na Primeira Exposição Colonial Portuguesa: álbum-catálogo oficial: documentário histórico, agrícola, industrial e comercial, paisagens, monumentos e costumes* (Porto: Mario Antunes Leitão e Vitorino Coimbra, 1934), 413.

viajado para uma missão em Moçambique com o objetivo de inventariar as possibilidades de exploração de seus recursos econômicos. Como explica Paulo Jorge Fernandes, não era a primeira experiência de Manoel Romão Pereira na África. O mesmo havia estado anteriormente, em 1877, em Cabo Verde, em 1881, na Ilha de Moçambique, e estabeleceu um "Atelier Portuguez de Photographia", em Lourenço Marques, no final da década de 1880.[46] Na missão de 1890, Manoel Romão Pereira havia sido nomeado para "percorrer os territórios de Lourenço Marques, Inhambane, Gaza e alto Zambeze, tirando fotografias" de aspectos geográficos da região, das construções que remetessem as instalações coloniais portuguesas e "dos tipos das diferentes raças, régulos e indivíduos mais importantes" das populações nativas.[47] Do total de imagens produzidas durante a expedição, oito delas, que foram descritas no catálogo da Exposição Insular e Colonial Portuguesa, realizada no Porto, em 1894, e publicado em 1895, merecem destaque. Esse conjunto de fotografias apresentam a realização de "danças de guerra" por "landins" durante um "almoço nas terras da Coroa", mais especificamente em Lourenço Marques. Promovido pelo corpo expedicionário de Marianno de Carvalho, o evento contou com a presença de um elevado número de "landins", termo genérico empregado pelo linguajar colonial português para definir os variados grupos étnicos do sul de Moçambique. Dessa sequência de imagens, duas delas apresentam um "landim" empunhando a bandeira da monarquia portuguesa, um pequeno público branco que assistiu à apresentação e alguns enquadramentos que enfocam aspectos das danças e dos seus praticantes. Esse parece ser um dos primeiros momentos de uma prática recorrente da ação colonizadora na região, que tinha como intuito demonstrar o poder de controle e, consequentemente, o sucesso da empreitada colonial portuguesa.

46 Paulo Jorge Fernandes, "A fotografia e a edificação do Estado Colonial: a missão de Mariano de Carvalho à província de Moçambique em 1890", in *O império da visão: fotografia no contexto colonial português (1860-1960),* org. Filipa Lowndes Vicente (Lisboa: Edições 70, 2014), 200.

47 Luísa Villarinho Pereira, *Moçambique – Manoel Pereira (1815-1894). Fotógrafo comissionado pelo Governo Português* (Lisboa: Edição de autor, 2013), 24.

29. "Lourenço Marques – Manga de Landins". In https://actd.iict.pt/view/actd:AHUD6421.[48]

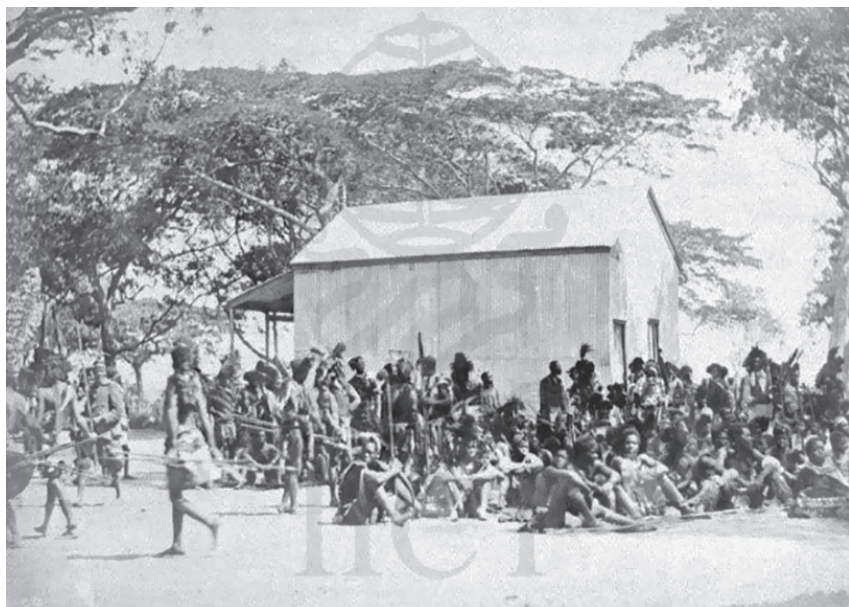
30. "Lourenço Marques – Um almoço nas terras da Corôa". In https://actd.iict.pt/view/actd:AHUD6415.

48 As imagens 29-34 foram produzidas por Manoel Romão Pereira e constam da coleção "Missão de Mariano Cyrilo de Carvalho à província de Moçambique: edição geral", do ACT/DR.

31. "Lourenço Marques – Landins começando as danças de guerra". In https://actd.iict.pt/view/actd:AHUD6412.

32. "Lourenço Marques – Landins". In https://actd.iict.pt/view/actd:AHUD6422.

33. "Lourenço Marques – Landins". In https://actd.iict.pt/view/actd:AHUD6425.

34. "Lourenço Marques – Landins". In https://actd.iict.pt/view/actd:AHUD6424.

Na década seguinte, o Governador Geral, em 1905, ao viajar para o Norte de Moçambique, foi recebido em Quelimane por "um batuque de três mil negros".[49] No ano subsequente, quem teve o privilégio de assistir a algo parecido, mas agora em Lourenço Marques, foram os duques de Connaught. O jornal *O Progresso* anunciou, poucos dias antes da chegada dos membros da família real britânica, a vinda de "1.200 indígenas para tomar parte do batuque" organizado para recepcionar a ilustre comitiva. Esses "indígenas" provinham especificamente da província de Inhambane, onde está Zavala, e, possivelmente, traziam suas orquestras de *timbila* com o intuito de realizarem uma performance em solo laurentino.[50] O total de "indígenas que estiveram presentes no batuque", segundo o *Lourenço Marques Guardian,* provindos de diferentes sedes administrativas coloniais que circundavam a cidade, adicionados alguns outros de Inhambane, corresponderiam ao inflado número de 15.250.[51]

A apresentação ocorreu no "centro da cidade", onde "um exército de indígenas, completo em todos os detalhes, incluindo mesmo armas de ataque e defesa – azagaias, machadas e escudos" teria sido dirigido por "somente três europeus e um pequeno número da polícia indígena". Mesmo com a exorbitante quantidade de "indígenas [...] no local do batuque" e a reduzida quantidade de autoridades postas para evitarem qualquer imaginável tumulto, o evento havia, supostamente, ocorrido de maneira primorosamente ordeira. Com relação àqueles que haviam sido deslocados para Lourenço Marques com o intuito de apresentarem-se nesse espetáculo, o jornal afirmou que demonstraram "deleite e interesse", não tendo ninguém notado "qualquer sinal de 'aviltamento' ou de descontentamento por parte dos indígenas".[52] O intuito dos eventos, e das descrições subsequentes, foi o de valorizar a capacidade portuguesa de convocar, reunir e organizar, sem esforço excessivo e sempre sobre muito controle, um grande número daqueles que se encontravam sob o seu domínio. Ao mesmo tempo, ao insistirem na passividade dos ditos indígenas

49 *O Progresso,* 05 de agosto de 1905. BNP.
50 *O Progresso,* 22 de fevereiro de 1906. BNP.
51 *Lourenço Marques Guardian,* 12 de março de 1906. AHM.
52 *Lourenço Marques Guardian,* 08 de março de 1906. AHM.

reforçavam uma hipotética demonstração de adesão dessas populações às causas colonizadoras portuguesas.

O ocorrido em março de 1906 serviu como ensaio para o que veio a acontecer em 1907, aquando da passagem do príncipe-herdeiro português D. Luiz Filipe de Bragança pela capital moçambicana. A viagem, organizada por Ayres d'Ornellas, naquela época Ministro da Marinha e do Ultramar, sendo Freire d'Andrade o Governador Geral de Moçambique, ambas figuras importantes na derrocada de Gungunhana em 1895, tinha uma série de objetivos que refletiam as diferentes dimensões das tensões imperiais europeias. Buscava contemporizar os embates políticos entre a monarquia portuguesa e as contextações republicanas. Internacionalmente, o desgaste português estava relacionado as acusações de conivência com formas de trabalho escravo, sobretudo nas plantations – roças – em São Tomé e Príncipe. Como explicam Filipa Lowndes Vicente e Inês Vieira Gomes, a viagem pelos territórios africanos colonizados por Portugal, pela África do Sul e Rodésia foram imaginados tendo como intuito "reforçar e unificar as colônias sob o domínio português, ao mesmo tempo em que enviavam uma mensagem aos países europeus, principalmente à Grã-Bretanha, sobre quais territórios pertencem a que potência colonial".[53]

Segundo Ornellas, em seu livro *Viagem do Príncipe Real*, a imprensa metropolitana da época deu pouca atenção aos eventos que decorreram em Lourenço Marques, reduzindo "um fato de tal magnitude às proporções de um batuque de pretos bêbedos". Para o político-militar, os "jornalistas políticos de então" haviam mostrado "ter do sentido nacional uma noção inferior à do último tocador de marimbas".[54] Diferentemente, a imprensa de Lourenço

53 Filipa Lowndes Vicente e Inês Vieira Gomes, "Tensions of empire and monarchy: the African tour of the Portuguese crown prince in 1907", in *Royals on tour. Politics, pageantry and colonialism,* ed. Robert Aldrich e Cindy McCreery, 146-168 (Manchester: Manchester University Press, 2018), 148. No original: "Luís Felipe's sojourn in Africa was meant to reinforce and unify the colonies under Portuguese rule, while also sending a message to European countries, mainly Britain, about which territories belong to which colonial power".

54 Ayres d'Ornellas, *Viagem do Príncipe Real. Julho – Setembro 1907* (Lisboa: Escola Tipográfica das Oficinas de S. José, 1928): 109.

Marques esteve em clima de rebuliço com a vinda de "Sua Alteza Real".[55] Foram longos os preparativos para esse dia, assim como o das inúmeras recepções.[56] A "colônia chinesa", os "negociantes mouros", os "notáveis de Lourenço Marques" e tantos outros grupos que habitavam a cidade tentaram participar e se mostrar presentes naqueles festejos.[57] A enorme quantidade de correspondências entre diferentes setores dos poderes coloniais e, principalmente, o tom adotado nelas, sempre muito zeloso para tornar a visita a mais agradável possível, sem preocupações em economizar dinheiro para isso, demonstram a importância que o evento havia ganho para a administração colonial portuguesa em Moçambique. Aquele era o momento propício para corroborar a eficácia dos administradores em efetivar o processo de colonização.[58]

Dentre esses vários preparativos, coube aos "administradores das circunscrições" organizarem "os régulos para apresentarem [em Lourenço Marques] 6.000 a 7.000 indígenas em trajes de gala".[59] Os administradores e os chefes locais conseguiram fazer um trabalho ímpar de angariar representantes capazes de demonstrar suas habilidades. Impressionando os estrangeiros que se encontravam na cidade, teriam permanecido nas ruas laurentinas "cerca de vinte mil indígenas armados em guerra, mantendo-se na perfeita ordem sem o mais ligeiro auxílio de força e apenas pela obediência aos administradores das respectivas circunscrições".[60] Essa capacidade de reunir tantos "indígenas" para "um espetáculo sem precedente e sem

55 *A Tribuna*, 29 de julho de 1907. BNP.

56 *Carta do Secretário Geral, em Lourenço Marques, para o presidente da Direção do "Instituto Goano" de Lourenço Marques*, de 15 de junho de 1907. In: AHM, Fundo da Direção dos Serviços de Administração Civil (FDSAC), caixa 2195.

57 *O Progresso, 15 de julho de 1907*. BNP.

58 *Carta do Secretário Geral aos cônsules de Portugal em Pretória, Durban e Cabo*, de 17 de junho de 1907. In: AHM, FDSAC, caixa 2195. Ornellas, em seu livro sobre o *tour* do príncipe pela África, esforçou-se em apresentar as performances ocorridas em Lourenço Marques como comprovativos indeléveis da "tamanha demonstração da influência e domínio do branco sobre o indígena" e, mais especificamente, da capacidade portuguesa de atuar como força colonizadora na África. Ver: Ayres d'Ornellas, *Viagem do Príncipe Real,* 106-109.

59 *Carta do Secretário Geral ao Governador do Distrito de Lourenço Marques*, de 17 de junho de 1907. In: AHM, FDSAC, caixa 2195.

60 *Telegrama do Ministro da Marinha e do Ultramar para Lisboa*, Lourenço Marques, 30 de julho de 1907. In: AHM, FDSAC, caixa 2195.

imitação possível em qualquer outra colônia" parece ter impressionado o filho do rei português, que recebeu os chefes locais do distrito de Lourenço Marques e alguns de Gaza. Em troca, as autoridades africanas "manifestaram o seu entusiasmo pela presença" real.[61] Efetivamente, o príncipe escreveu para o seu irmão, contando o que havia sentido durante a recepção em Lourenço Marques. Para ele "foi das coisas mais lindas que se podem, não digo ver mas sonhar". Os "20000 pretos com as suas armas estavam postados dos 2 lados das ruas", e, com a passagem do membro da família real, teriam gritado "*Bahete InKosso* isto é: Salvé Senhor. Foi imponentíssimo". O batuque e a saudação, momentos finais da noite, foram adjetivados como "fantástica".[62]

Foi por meio da "concorrência de pretos" que se apresentaram com uma "orquestra dos Chopi" e com o "batuque de guerra", realizados numa das principais avenidas de Lourenço Marques, que as celebrações alcançaram um patamar classificado pela imprensa laurentina como "um dos mais sensacionais espetáculos com que assombramos o mundo". Essa era, em menos de um ano, a segunda vez que a administração colonial conseguia, em parceria com chefes locais, organizar a apresentação de um número exorbitante de "negros armados e equipados" para serem vistos performando um "batuque de guerra [...] no coração da cidade". O "formigueiro humano de zagaias", que traziam consigo "penachos estupendos a cobrir-lhe a cabeça e o rosto", dando a impressão de "milhões de Diabos saídos das profundezas do Inferno", certamente impressionou os presentes.[63]

61 *Telegrama do Ministro da Marinha e do Ultramar para Lisboa*, Lourenço Marques, 02 de agosto de 1907. In: AHM, FDSAC, caixa 2195.

62 A.N.T.T., Cartório da Extinta Casa Real, Caixa 42-A, Maço 775, doc.3. Apud, Apud, Ana Vicente e António Pedro Vicente. *O príncipe real Luiz Felipe de Bragança, 187-1908.* (Lisboa: Edições Inapa, 1998): 70.

63 *O Progresso*, 1 de agosto de 1907. BNP.

35. Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume X*, 16. Na legenda: "Chefes de um 'Batuque de guerra'". O volume 10 dedicado a "*Raças, usos e costumes indígenas*" publicou um total de dez imagens referentes a "jazz-bands", "batuques" ou "danças". Homens com escudos e trajes de guerra, provavelmente apresentando um "batuque de guerra", tiveram destaque nesse conjunto de fotos. Comum entre as populações do sul de Moçambique, talvez estivessem realizando o *xigubu,* uma dança na qual usa-se uma idumentária guerreira para cantar e representar aspectos guerreiros do grupo. Um tipo de encenação espetacularizada de uma prática tradicional de grupos étnicos do sul de Moçambique parece ser o caso da imagem 35 – o enquadramento da foto com os chefes enfileirados apontando as lanças para o fotógrafo foi incorporada ao imaginário da dominação portuguesa.

A magnitude do espetáculo esteve na capacidade daqueles que se apresentaram em serem mantidos ordenados em comunhão com os objetivos que a cerimônia previa, nutrindo uma suposta cooperação e comunicação entre partes distintas.[64] O Marquês do Lavradio, membro da comitiva que acompanhou o príncipe, descreveu, em suas memórias, o entusiasmo que sentiu ao presenciar o batuque ocorrido em Lourenço Marques e, sobretudo, em Marracuene. Um "caso único na história africana", suas recordações são marcadas por

64 *A Tribuna*, 30 de julho de 1907. BNP.

um sentimento de vitória sobre os rebeldes que haviam sitiado a capital moçambicana em 1894 e das campanhas militares em Marracuene que terminaram por derrocar Gungunhana, no ano seguinte. A presença do "induno M'Obeja" durante os cortejos para o príncipe, que, em 1895, comandava tropas de Gaza contra os portugueses, seria um comprovativo indiscutível do sucesso da empreitada colonial. Sua afirmação do batuque como algo "indescritível", com o "Hino da carta tocado em marimbas pelos pretos de Inhambane", com "vinte e três mil pretos, todos do Sul do Save, todos guerreiros e orgulhosos, armados, alguns inimigos uns dos outros", que reverenciavam "a bandeira portuguesa" e estavam sendo controlados por "apenas cinco brancos", reforçava a imagem de obediência e reverência aos símbolos do poder que buscou-se produzir durante o evento.[65]

36. "Os régulos e indígenas de Marracuene".

65 José Luiz de Almeida Lavradio, *Memórias do Sexto Marquês de Lavradio* (Lisboa: Edições Ática, 1947): 69-75.

37. "Batuque em Marracuene em honra de D. Luiz Filipe". Apud, Ana Vicente e António Pedro Vicente, *O príncipe real Luiz Felipe de Bragança, 187-1908* (Lisboa: Edições Inapa, 1998), 74.

As lentes dos irmãos Joseph e Moses Lazarus, responsáveis pelo principal estúdio fotográfico de Lourenço Marques na primeira década do século xx, produziram os registros imagéticos da comitiva real de Moçambique em 1907. Homens e mulheres que expuseram suas práticas, formas de ser e agir, vozes e corpos por meio das suas maneiras de dançar e cantar estavam em Lourenço Marques e em Marracuene para serem vistos como símbolos do poder. Transmitir a mensagem pretendida para outras pessoas que não estivessem presentes naquele momento foi um exercício que passou pela escrita, mas também pela tecnologia da fotografia, que já estava significativamente popularizada naquele momento.

38.

39.

40.

41. "S. A. Real o batuque". Imagens 38-41 apud António Sopa, *A Alegria é Uma Coisa Rara: Subsídios para a História da Música Popular Urbana em Lourenço Marques (1920-1975)* (Maputo: Marimbique, Conteúdos e Publicações Ltda., 2014), 259-260.

A publicação da imagem 38 no livro *Viagem do Príncipe Real*, de Ayres d'Ornellas, em 1928, dialoga com a descrição grandiosa do evento elaborada pelo responsável da comitiva e autor da obra. Muito mais do que simplesmente ouvir os cantares ou possíveis demandas, as imagens posicionam os africanos como personagem anônimos que serviam para serem vistos e representar, para um público amplo, a capacidade portuguesa de colonização. As fotografias de 1890, realizadas para o político Marianno de Carvalho indicam a realização do "batuque" em um local de menor magnitude, ao compararmos as construções que estão ao fundo das imagens produzidas durante o evento. No caso das imagens 29 a 34, apenas aparece uma pequena construção ao fundo, com algumas cadeiras para que o público português pudesse apreciar a apresentação, o que contrasta com a construção de uma arquibancada ornada por bandeiras que figura nas imagens de 1907. Outra importante diferença está no olhar empregado pelas lentes daqueles que produziram essas representações. Por um lado, apesar dos irmãos Lazarus terem retratado diversos ângulos dos espetáculos de 1907, inclusive com alguns enquadramentos fechados que permitem a percepção de detalhes específicos dos praticantes dos "batuques", a utilização de planos que captassem a vastidão de pessoas que se apresentaram no espetáculo passa uma noção da grandiosidade presente no evento realizado quando da visita do príncipe. Por outro lado, Manoel Romão Pereira, em 1890, também captura um grande número de "indígenas" no espetáculo, porém o autor privilegia um enquadramento circunscrito indicando outras preocupações, como a de apanhar algumas das características performáticas e estilísticas daqueles que estavam realizando o "batuque".[66]

A interpretação oficial foi exatamente de que as festas apresentaram exclusivamente cenas de regozijo e entusiasmo por parte daqueles que tomaram lugar no "espetáculo". Ao desfilarem performaticamente com seus batuques perante a "sua Alteza", os homens, com suas armas em punhos, estariam demonstrando para todos que

66 Para uma interessante análise dos significados simbólicos de duas das fotografias produzidas pelos irmãos Lazarus, em 1907, ver Vicente e Gomes, "Tensions of empire and monarchy: the African tour of the Portuguese crown prince in 1907", 156.

lá assistiam à "perfeita compreensão" que tinham do domínio português "sobre os indígenas". Esse fator era reforçado pelas recorrentes referências a maneira como esses mantiveram-se controlados e obedientes sob "as ordens de 6 ou 7 europeus". Tudo isso serviria para demonstrar que, naquelas paragens moçambicanas, estaria sendo "válido o trabalho português".[67] Ao excluírem o medo que em outros momentos esses tipos de "movimentos [...] de guerra" e de cantos poderiam ter causado, tratando-os como manifestações folclóricas de usos e costumes locais, o resultado do processo de espetacularização do domínio português a partir de práticas socioculturais nativas sul-moçambicanas não poderia ser mais satisfatório para as autoridades coloniais que presidiram o evento.

SUBVERSÕES

O entusiasmo gerado pelas apresentações organizadas em 1907 chegou a ser, por vezes, ameaçado por conta da ocorrência de "uns pequenos distúrbios".[68] As "três prisões por desordens indígenas" que aconteceram durante o evento foram minimizadas pelas autoridades, frente a enorme quantidade de pessoas que permaneceram em Lourenço Marques por cerca de três dias.[69] Para além dessas prisões, nos meses seguintes ao "batuque em honra de S. A. o Príncipe Real" apareceram reclamações mais acaloradas por conta das ações dos indivíduos que se encontravam na cidade para realizarem as apresentações.[70] Queixando-se da incapacidade dos administra-

67 *Telegrama do Ministro da Marinha e do Ultramar para Lisboa*, Lourenço Marques, 02 de agosto de 1907. In: AHM, FDSAC, caixa 2195.

68 *O Progresso,* 5 de agosto de 1907. BNP.

69 *Telegrama do Ministro da Marinha e do Ultramar para Lisboa*, Lourenço Marques, 30 de julho de 1907. In: AHM, FDSAC, caixa 2195.

70 Essas ocorrências também foram analisadas por Esmeralda Simões Martinez, em "Uma pesada indenização", in *Revista África e Africanidades*, Ano III, n.º 12 (Fev. 2011). No entanto, a autora elabora, em seu texto, apenas uma descrição das fontes. Sua interpretação fica restrita a uma possível burla aos cofres coloniais promovida pelos reclamantes dos distúrbios e roubos ocorridos em Lourenço Marques durante os "batuques" de 1907 para o príncipe. Em momento algum a autora salienta uma tentativa de interpretação das entrelinhas da documentação na busca por encontrar vestígios das perspectivas africanas.

dores coloniais de controlarem seus comandados, o serralheiro João Gomes Jardim, por exemplo, dirigiu uma solicitação de indenização pelos arames que teriam sido roubados de sua propriedade durante os festejos.[71]

Esse não foi o único caso em que setores da administração colonial foram acionados para responder as ações daqueles que se encontravam em Lourenço Marques para realizarem os "batuques", engrandecer os festejos e a recepção ao príncipe. O jornal *O Progresso*, mostrando-se preocupado em saber como haviam sido tratados os participantes da "parada de guerreiros negros", afirmou que viu muitos partirem "levando grossas peças de carne para a viagem" e que também "se distribuiu vinho".[72] Utilizando-se de tom depreciativo, alguns relatos sobre os "batuques" enfatizaram que esses poderiam ser apresentados para qualquer plateia, desde que aqueles que os realizassem recebessem um pagamento em comida ou bebida pela sua performance. A necessidade de angariar um número exorbitante de "guerreiros negros" para as apresentações de 1907 teve como resposta possíveis demandas que dificilmente a administração colonial seria capaz de responder. As peças de carnes nas mãos dos "guerreiros negros" talvez não tenham sido fornecidas pelos responsáveis dos preparativos da festa como forma de retribuição. Tomadas a força, atenderam exigências daqueles que se apresentaram em Lourenço Marques.

Contrariando o discurso empregado para engrandecer as qualidades de subjugação dos nativos ao poder colonial português, os comerciantes Corrêa & Martins exigiram uma indenização às autoridades, pois "os pretos que deviam fazer parte do batuque" de 1907 teriam matado quatorze bois, dos 384, que estavam sendo descarregados na cidade durante o evento. Segundo o relato anexado as demandas, os "suplicantes ou seus serviçais" nada puderam fazer para deter "uma avalanche de pretos que de azagaia em punho, atacaram os animais".[73] Ao que parece, as reclamações de Corrêa

71 *Processo referente a solicitação de indenização de danos causados em propriedade*, 28 de agosto de 1907 e 04 de setembro de 1907. In: AHM, DSNI, Tribunais Indígenas, Caixa 1630.

72 *O Progresso,* 5 de agosto de 1907. BNP.

73 *Cartas dos comerciantes Corrêa & Martins ao Presidente e Vogais da Grande Comissão promotora*

& Martins não surtiram efeito. A comissão dos festejos se absteve de qualquer responsabilidade. Não podendo averiguar a veracidade do relato, respondeu que nada tinha "com os desmandos dos indígenas".[74] O desembarque dos bois ocorreu próximo a um local onde se "achavam indígenas de todas as circunscrições". O administrador de Manhiça, local do relato que abriu esse capítulo, foi o único a prestar depoimento. Disse ter visto "alguns pretos" da sua circunscrição com uma pequena quantidade de carne e um outro grupo "com uma perna de boi". Perguntando a proveniência da carne foi informado "ser de uns bois que tinham morrido na praia e que um branco [que] ali estava lhes havia dado". A Secretaria dos Negócios Indígenas, que havia ficado de averiguar a procedência das reclamações, adotou a postura de informar que os requerentes deveriam procurar os tribunais ordinários para cogitar o recebimento de indenização.[75]

As ações desses africanos em reivindicarem para si condições entendidas como mínimas para a apresentação de seus cantos e danças indicam uma determinada habilidade no trato cotidiano das demandas dos colonizados manejável durante a inauguração da igreja em 1901. O administrador de Manhiça não teve vida fácil no que diz respeito ao controle dos "indígenas" de sua circunscrição. O mesmo administrador teve que responder outra averiguação sobre as ações daqueles que deveriam estar sob sua tutela durante a recepção ao príncipe. Uma das testemunhas do segundo caso relatou que quando voltava "de ver o batuque", presenciou "Luciano Ignácio Felix [...] a berrar pelos pretos, que, tendo chegado primeiro do batuque" furtavam uma grande quantidade de lenha que o mesmo armazenava perto do local onde esses acampavam. O proprietário teria ali "uns pretos guardando a lenha, mas que, com medo dos referidos indígenas, deixaram praticar o furto". Outro depoente viu

de festejos e recepção de S. A. o Príncipe Real, 05 de agosto de 1907 e 23 de agosto de 1907. In: AHM, DSNI, Tribunais Indígenas, Caixa 1630.

74 *Informação prestada pelo presidente da Comissão promotora de festejos e recepção de S. A. o Príncipe Real*, 25 de agosto de 1907. In: AHM, DSNI, Tribunais Indígenas, Caixa 1630.

75 *Informação prestada pelo administrador da circunscrição de Manhiça,* 26 de agosto de 1907. In: AHM, DSNI, Tribunais Indígenas, Caixa 1630.

"passar os pretos que recolhiam do batuque em honra de Sua Alteza o Príncipe Real, levando uma grande parte deles alguma lenha".[76]

Em resposta às acusações, o administrador de Manhiça afirmou que, antes de ir "com os pretos" para os festejos, havia realizado todos os preparativos necessários para a sua chegada na cidade. Tentando salvaguardar a sua competência enquanto funcionário colonial, que passava diretamente pela capacidade em manter o controle efetivo sobre aquele largo número de indivíduos que estavam em Lourenço Marques, disse que não houvera "durante os dias que ali permaneceram qualquer desordem entre os indígenas, nem estes se recusaram vez alguma a cumprir ou a desacatar quaisquer ordens dadas". Isso não era completamente verdade. Nem todos respeitaram a autoridade colonial, assim como não foi possível vigiar todos que se encontravam sobre sua responsabilidade. O administrador colonial admitiu ser possível que "alguns pretos durante a noite [...] roubassem alguma lenha miúda e que ardesse melhor", sem que esse fato fosse de seu conhecimento. No final, concluiu, em sua defesa, que era praticamente impossível "vigiar 5000 pretos que se julgam em festa e que segundo o costume natural não se querem incomodar". Na conclusão do caso, diferente dos anteriores, a parte que denunciou as ações dos indígenas da circunscrição de Manhiça e acusou a incapacidade de vigilância da autoridade colonial, recebeu as 30 toneladas de lenha que havia exigido como indenização.[77]

Os números dados pelos proprietários para a perda de seus patrimônios podem ser considerados exagerados. No entanto, é sintomático perceber que no momento elencado como representativo da comunhão entre lados opostos do processo de colonização, os que participaram enquanto realizadores das apresentações para olhos e ouvidos branco-europeus que projetavam uma forma espe-

76 *Auto de investigação procedido pelo secretário da Administração do Concelho de Lourenço Marques,* 20 de agosto de 1907 e 26 de agosto de 1907. In: AHM, DSNI, Tribunais Indígenas, Caixa 1630.

77 *Auto de investigação procedido pelo secretário da Administração do Concelho de Lourenço Marques,* 20 de agosto de 1907 e 26 de agosto de 1907. In: AHM, DSNI, Tribunais Indígenas, Caixa 1630.

tacularizada dessas danças e cantos agiram de forma a sobrepujar o controle exercido pelo poderio colonial sobre suas vidas. Foram momentos como esses que acabaram por servir de pressão das populações nativas para suas reivindicações ou, ao menos, para demonstrar que suas exigências perpassavam por uma forma de autonomia nos seus modos de vida frente as tentativas de transformações impostas pelas forças coloniais.

"Ouça como a música troveja": experiências e resistências nos "batuques" e "danças nativas"

Ao longo de diferentes momentos selecionados especificamente para demonstrar a força colonial portuguesa, onde a celebração da capacidade de dominação deveria ocorrer por meio da apresentação instrumentalizada das práticas vulgarmente designadas como batuques, percebe-se um processo que não foi pacífico na relação entre intuitos coloniais e práticas culturais musicais e dançantes locais. Rapidamente, assim como diferentes ações colonizadoras portuguesas buscaram angariar para si um controle que direcionava práticas, como as do *ngodo*, para os projetos de dominação colonial, esses espetáculos organizados dentro das expectativas do colonialismo tornaram-se num momento precioso para expressar a capacidade de pressão daqueles que tentavam ser cooptados por seus algozes. A apropriação dessas práticas aos intuitos colonizadores teve que lidar com a sua incapacidade de controlar todas as forças envolvidas nesse processo, assim como o gingado que os "indígenas" souberam dançar quando pressionados para participarem das formas de publicização da capacidade colonizadora portuguesa.

O elencar de heróis que participaram das batalhas pelo desmantelo dos reinos africanos que se encontravam em territórios pleiteados pelos portugueses, no final do século XIX, e a biografia de alguns dos personagens que atuaram nesses conflitos, foram valorizadas dentro das narrativas sobre a conquista da África. Um dos momentos entendidos pelos contemporâneos desse processo como chave para a consolidação do poder português no sul de Moçambique foram as batalhas ocorridas em Marracuene, em 1895. O atual dis-

trito de mesmo nome está situado na província de Maputo, fazendo fronteira, ao sul, com a capital moçambicana e, ao norte, com o distrito de Manhiça. A região foi descrita por Lourenço Cayolla, autor de uma série de livros publicados pela Agência Geral das Colónias, entre 1930 e 1960, que louvavam eventos e figuras ilustres do colonialismo português, como um "desolado e árido local, a pouco mais de trinta quilómetros, por caminho de sertão, de Lourenço Marques".[78]

As altercações entre forças portuguesas, chefes locais contrários a Gungunhana e as forças de Gaza foram também marcos importantes na vida das populações africanas sul-moçambicanas. Raul Bernardo Honwana, eu seu relato memorialístico produzido nos anos 1980, no contexto pós-colonial, enfatizou a importância das histórias contadas por sua mãe a respeito de seu avô, de nome Mutxaquexa. Uma delas versa sobre a participação desse, como guerreiro "landim", em investidas contrárias a presença portuguesa nas regiões de Magul e Marracuene. Os portugueses, por seu turno, ao suprimirem as investidas desses guerreiros, responderam com pilhagens nas povoações, "roubaram gado, arrasaram machambas e mataram pessoas".[79]

O pai de Honwana, Xivayi (ou Manuel) Honwana, foi outro que teve a vida influenciada pelos acontecimentos que rondaram os confrontos entre o reino de Gaza e forças militares portuguesas. Xivavi (Manuel) exerceu a função de cozinheiro e intérprete de oficiais portugueses durante os conflitos da década final do século XIX.[80] Posteriormente, com a derrota de Gungunhana, o colonialismo português providenciou a reorganização dos chefes locais nos comandos das povoações que não haviam declarado apoio a Portugal ou estabelecido parceria com Gaza. O chefe Muxexa (ou Muvexa) Nhlewana governava, então, uma área situada entre Marracuene e Manhiça.[81] Xivavi (Manuel), nessa ocasião com o cargo de intér-

78 Lourenço Cayolla, *Marracuene* (Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1935), 5.
79 Raúl Bernardo Honwana, *Memórias* (Maputo: Marimbique, 2010), 51.
80 Honwana, *Memórias*, 52.
81 Honwana, *Memórias*. O nome do chefe dessas terras está grafado das duas maneiras no livro. Muxexa aparece na nota 40, da página 182, e Muvexa na página 55.

prete da administração de Marracuene, teria exercido influência para a manutenção de Nhlewana em seu posto. Xivavi (Manuel) terminou por estabelecer relações com duas das filhas dos chefes locais de Marracuene e Manhiça.[82] Como o próprio Raúl Bernardo Honwana reconhece, é interessante notar como dois de seus familiares, com posicionamentos distintos no período de implementação da presença colonial portuguesa na região, "tiveram papéis tão opostos e inconciliáveis".[83]

Os conflitos em Marracuene foram considerados pelos portugueses como um dos momentos mais importantes para a derrocada do reino de Gaza e da prisão de Gungunhana.[84] Ao longo de toda a primeira metade do século xx, Marracuene e os combates por lá travados foram utilizados como símbolo da força e do heroísmo militar português. No aniversário de cinquenta anos das batalhas, o jornal *O Oriente* promoveu uma "romagem cívica", que consistia de uma passeata, rumo ao cemitério municipal de Lourenço Marques, "em homenagem aos heróis [...] de Marracuene".[85] O *Lourenço Marques Guardian* valorizou aquela data como a "base de todo [...] esforço feito para a ocupação definitiva de Moçambique".[86] Ao mesmo tempo que eventos como esses entraram para a narrativa colonizadora portuguesa, a proximidade de Marracuene com Lourenço Marques certamente foi um facilitador na construção daquela paragem como local propício para a realização de celebrações que louvavam o poder colonizador. Constantemente a imprensa lauren-

82 Honwana, *Memórias,* 55 e 56.

83 Honwana, *Memórias,* 56. Vale destacar como o contexto da colonização portuguesa ao longo do século xx e o momento em que as memórias de Raul Bernardo Honwana foram recolhidas, marcadas pelo sucesso das lutas pela independência e dos processos de construção da nação, impunham a Honwana a necessidade de revisitar os significados do passado familiar, sobretudo as figuras de seu avô materno e de seu pai. Na nota 41, localizada na página 182, escritas por Allen Isaacman, é revelado que, em entrevista realizada em maio de 1987, "Raul Honwana mostrava-se sinceramente perplexo com os caminhos divergentes seguidos pelo avô e pelo pai. Orgulhava-se da maneira como o avô lutara contra os invasores portugueses. Mas não sabia explicar, nem tentava escondê-lo, o facto de seu pai não só ter trabalhado para os portugueses como ter genuína admiração por eles".

84 Cayolla, *Marracuene.*

85 *Lourenço Marques Guardian,* 25 e 30 de janeiro de 1945. BNP.

86 *Lourenço Marques Guardian,* 3 de fevereiro de 1945. BNP.

tina anunciou a realização de excursões recreativas.[87] Um tipo de evento recorrentemente noticiado foi o da visita de autoridades portuguesas normalmente acompanhadas por "batuques organizados" pelos promotores desses passeios.[88] Não é de surpreender que durante o *tour* do príncipe herdeiro português, em 1907, depois dos batuques em sua homenagem, a comitiva deslocou-se para aquele sítio. Seu objetivo era o de prestar homenagens no "campo onde se feriu a batalha que primeiro imortalizou o exército português".[89]

Não foi prerrogativa de um regime político específico em vigor em Portugal o esforço em tentar extrair algum proveito simbólico a partir de apresentações de "batuques" em Marracuene. O advento do regime republicano, em 1910, não alterou o estilo dos eventos e a utilização de uma presença maciça das populações nativas em suas cerimônias. Também não significou uma alteração do local escolhido para a sua realização. O jornal *O Africano* noticiou a ocorrência, em 1912, de grandes "festas da República em Marracuene". Com a participação do governador geral de Moçambique, chefes locais receberam "a bandeira do novo regime" e foram realizados "batuques e mais manifestações de estilo" assistidas por cerca de "cinco mil indígenas".[90] Para atrair a presença desse grande contingente de pessoas a solenidade da "entrega [...] das bandeiras aos régulos" haviam sido preparados vários "bois para o sacrifício".[91]

Tomar parte em celebrações organizadas pelas autoridades coloniais não foi tão linear como a princípio pode parecer. Ou um movimento que emergia das entranhas do controle colonial e que se espalhava, sem encontrar resistências, em setores daquela sociedade. Os eventos ocorridos em Marracuene, local que, por um lado, simbolizava a vitória portuguesa sobre grupos contrários a essa presença e, por outro lado, a submissão dos derrotados à constituição

87 Exemplos dos preparativos e da realização dessas excursões podem ser vistos em: *O Brado Africano,* 6 de fevereiro de 1943 e 20 de março de 1943. BNP.

88 *O Africano,* 7 de agosto de 1912. WNA. Nesse mesmo ano teria sido inaugurada uma estátua em homenagem aos combatentes portugueses mortos durante os eventos de 1895. Ver: *O Africano,* 29 de agosto de 1912. WNA.

89 *O Progresso,* 5 de agosto de 1907. BNP.

90 *O Africano,* 17 de outubro de 1912. WNA.

91 *O Africano,* 19 de setembro de 1912. WNA.

de um novo poder, exigiu mais do que o emprego das forças armadas europeias. Os bois previamente arranjados para a cerimônia de apresentação do novo regime em Portugal indicam a maneira pela qual a ação colonial precisou, e foi empurrada para, estabelecer relações que não auferissem grandes riscos a seu intuito de dominação. Como apresentei anteriormente, os participantes das apresentações espetacularizadas de práticas nativas tomavam determinadas ações de acordo com o que entendiam ser o justo para estarem naquelas festas. O aprendizado da colonização promoveu uma pedagogia na qual mostrava-se necessário um diálogo para garantir a realização de alguns eventos, constituindo, consequentemente, espaços de barganhas.

Em 1905, dez anos após as batalhas em Marracuene e talvez com auxílio do intérprete Xivayi (ou Manuel) Honwana, o administrador colonial daquela circunscrição tentou organizar uma grande festa que deveria durar por todo o final de semana. A concorrência para o evento teria sido grande. Muitos aproveitaram para visitar "o sítio onde se feriu o combate de [...] 1895".[92] O que havia realmente chamado a atenção do público foi a promessa da realização de um batuque com a presença de diversos chefes locais e seus homens. Contudo, os relatos publicados pela imprensa foram muito negativos. O enviado do jornal *O Progresso* afirmou já ter "visto muitos batuques", o que o gabaritava em afirmar que aquilo que presenciou não foi "mais que um simulacro de batuque", nunca tendo assistido "a um fiasco daquela ordem".[93]

Porque, naquele ano, diferente dos demais, esse evento havia fracassado? Seguindo as entrelinhas das fontes, qual poderia ter sido o motivo? Os chefes locais haviam trazido uma quantidade significativa de participantes. No começo, parecia que tudo iria dar certo. O administrador da circunscrição de Marracuene e seu secretário conseguiram distribuir "os pretos ao longo da margem do rio" para saudarem a chegada do Governador Geral ao local da cerimônia. Entretanto, quando foi a vez de principiar, o "batuque, [...] resultou

92 *Diário de Notícias,* 13 de junho de 1905. BNP.
93 *O Progresso,* 15 de junho de 1905. BNP.

muito desanimado e falto de efeito". Do começo lânguido, para um final melancólico. "A certa altura do batuque, os pretos foram debandando e as 9 e meia da noite já não havia um único que dançasse".[94]

O *Diário de Notícias* apontou para o fato de que fazia frio e de que muitos passaram "bastantes horas sem comer".[95] Os próprios chefes locais teriam tido dificuldades em conseguirem "levar ali a sua gente". Ainda seria muito cedo para os guerreiros derrotados na batalha de Marracuene mostrarem-se coletivamente controlados por meio da sua participação em uma celebração simbólica dos vitoriosos? É uma hipótese. O que ficou constatado foi a "sagacidade do preto que, mais uma vez, se não deixou levar pelos lindos olhos de quem lhe endereçou o amável convite de o fazer rebentar de fome".[96] A contrapartida esperada por aqueles que participavam dessas performances apresentando-se para um público majoritariamente branco, ou não inserido nas lógicas socioculturais dessas práticas, era de serem compensados com uma expressiva quantidade de comida. O não cumprimento desse acordo significava a quebra de um tênue trato velado entre dominantes e dominados, abrindo a possibilidade de não comparecimento no momento público de consentimento enquanto membro controlado do corpo da sociedade colonial e, consequentemente, desmoralizando o poder colonizador português.

No caso das apresentações realizadas em 1907, para o príncipe real, os "indígenas" que se encontravam em Lourenço Marques, talvez insatisfeitos com o que tinha sido prometido previamente, resolveram essa questão passando por cima das autoridades que deveriam controlá-los e tomando à força o que entendiam ser seu por direito. É possível argumentar que o único caso registrado envolveu apenas indivíduos provindos da Manhiça, correspondendo a um episódio aparentemente isolado, se pensarmos na enorme quantidade de pessoas que se encontravam na cidade. Dois anos

94 *Diário de Notícias,* 13 de junho de 1904. BNP.
95 *Diário de Notícias,* 13 de junho de 1904. BNP.
96 *O Progresso,* 15 de junho de 1905. BNP.

antes, em Marracuene, o administrador da circunscrição e todas as demais figuras de autoridade colonial, por um lado, haviam aprendido que, sem uma contrapartida entendida como satisfatória, existiriam debandadas dos "indígenas" responsáveis pelas performances. Por outro lado, os que se apresentavam nos batuques rapidamente entenderam a importância dessas cerimônias e as utilizaram para angariar algum benefício, nem que fosse a oportunidade de comer carne bovina.

As apresentações performáticas de "batuques" trouxeram diversos embaraços que precisaram ser sanados pela administração colonial. Nem todas as 40 pessoas que compunham o grupo chopi que havia viajado para Lisboa, em 1940, para representar Moçambique na seção colonial da Exposição do Mundo Português, conseguiram voltar. O chefe do grupo, nomeado na documentação portuguesa como Magengo, ficou doente e faleceu. Sepultado em Lisboa, sua viúva e filho voltaram sozinhos sem o corpo do finado. Quando do regresso dos "indígenas que foram representar" Moçambique nos festejos portugueses, Armando Magengo, filho do "régulo Magengo", dirigiu-se para um órgão administrativo colonial localizado em Lourenço Marques para informar que seu pai havia falecido ainda em solo europeu. O chefe da repartição viu com preocupação o ocorrido. Sua leitura foi de que "a morte daquele régulo" deveria ser considerada "como tendo sido aos serviços da Nação" portuguesa. Para evitar qualquer sentimento de revolta e para que "entre os indígenas" não ficasse "a mais leve impressão desagradável do Governo Português", foi concedida a família do falecido uma indenização de 3.000 escudos. Além dessa quantia, previa-se que a compensação fosse publicitada o máximo possível entre as "autoridades gentílicas [...] e os indígenas que fizeram parte do grupo que foi a Lisboa". O intuito era de aproveitar o ocorrido para "elevar ainda mais o prestígio das autoridades entre os indígenas".[97]

97 *Carta do chefe da Repartição Central de Lourenço Marques ao Governador Geral*, 24 de dezembro de 1940. E, *carta do chefe da Repartição Central de Lourenço Marques ao administrador da Circunscrição de Zavala*, 25 de janeiro de 1941. In: AHM, DSNI, Diversos, caixa 84.

O fato de uma importante liderança nativa ter morrido e sido enterrada longe de sua terra natal provocou sentimentos angustiantes nos membros que compunham a comitiva, especialmente em Katini weNyamombe, compositor e músico que passou a ser o responsável pela orquestra de *timbila* anteriormente coordenada por Magengo. Katini foi um dos principais informantes de Hugh Tracey durante sua investigação sobre a musicalidade e os músicos chopi, nos anos 1940. As experiências decorridas daquela viagem marcaram a vida de Katini. Muitas das composições que foram apresentadas pelo informante do etnomusicólogo haviam sido feitas "enquanto est[eve] a bordo do navio entre Lourenço Marques e Lisboa". A morte de Magengo, que aparece grafado no livro de Hught Tracey como Manjengwe, também se tornou inspiração para uma de suas composições. O ocorrido foi usado como "clímax musical do ngodo" de Katini.[98] Em um determinado movimento dessa obra, realizada em fevereiro de 1943, ele cantava:

> Fizemos novas músicas para a *Timbila* no meio do mar
> Quando passamos por terras estrangeiras.
> Ela veio trinando,
> A filha Dewesiyane de Nyabindini,
> Para incentivar a *Timbila*.
> Você, Manjengwe, por que foi e morreu?
> Agora você está morto, Manjengwe,
> Não vamos vê-lo novamente.
> Se você aparecer nós não devemos acreditar nos nossos olhos.
> Pergunte Chinzawane, esposa de Manjengwe,
> Sobre a sua morte.[99]

98 Tracey, *Chopi Musicians*. As passagens citadas no corpo do parágrafo, no original: "while on board ship between Lourenço Marques and Lisbon", "musical climax of the ngodo", ambas na página 27.

99 Tracey, *Chopi Musicians*. As composições de Katini encontram-se nas páginas 18, 19, 24, 25, 26, 27. O trecho do *mzeno* ou a música citada, no original: "We made new tunes for the *Timbila* in the midst of the sea / As we passed foreign lands. / She came warbling, / Dewesiyane daughter of Nyabindini, / To encourage the *Timbila*. / You, Manjengwe, why did you go and die? / Now you are dead, Manjengwe, / We shall not see you again. / If you appeared we should not believe our eyes. / Ask Chinzawane, wife of Manjengwe, / About his death", página 25 [tradução livre].

As composições de Katini não faziam qualquer referência a indenização concedida pelas autoridades coloniais portuguesas. O sinal de prestígio que se pretendia inculcar parece ter sido em vão. Para além dos eventos ocorridos no início da década de 1940, nos trânsitos dessas pessoas entre Lisboa, Lourenço Marques e suas terras de origem, as letras de Katini e de outros compositores recolhidas por Hugh Tracey, versam sobre aspectos da realidade política e cotidiana do mundo colonial vivenciado pelos "indígenas".

Convocando todos para ouvirem "como a música troveja", os informantes de Tracey apresentaram temas variados ao logo de suas composições.[100] Por um lado, enfocaram a importância dos chefes locais como patronos para a realização das orquestras de *timbila*, ao mesmo tempo em que os criticavam quando não agiam em prol do bem comum. Utilizaram de suas vozes para se auto vangloriar, valorizar aspectos da história e da cultura chopi e a existência de rivalidades entre esses e outros grupos locais. Por outro lado, ainda que seja possível perceber a recorrência de temáticas engrandecedoras das capacidades chopi, a crítica as políticas coloniais portuguesas foram temas recorrentes dessas composições. Nesses casos, os enfoques recaíram sobre os mecanismos de exploração da mão de obra local, especialmente aqueles referentes as transformações nas formas de vida existentes anteriormente ao advento do trabalho migratório rumo as minas sul-africanas.[101]

O contexto predatório da exploração da mão de obra africana, fundamental para os ganhos econômicos coloniais portugueses no sul de Moçambique, foram temas recorrentes em diversas canções recolhidas por investigações realizadas a partir dos anos 1980. Jeanne Penvenne, ao estudar as experiências de trabalhadores e trabalhadoras africanos em Lourenço Marques, no início do século XX, para "sustentar sua confiança e orgulho como adultos contra o sistema humilhante de dominação" implementado pelo colonialismo,

100 Tracey, *Chopi Musicians*, 32. No original: "Hark how the music thunders!" [tradução livre].

101 Era prática recorrente dos gerentes das empresas mineradoras, por exemplo, encorajarem as diferenças étnicas como mecanismo de controle da força de trabalho. Ver: Harries, *Work, culture, and identity*.

demonstra como esses recorreram, muitas vezes, a canções como formas de comunicação e protesto.[102] Uma das mais conhecidas músicas contra o sistema de trabalho forçado promovido pelos portugueses, o *chibalo*, questionava a voracidade dos abusos coloniais sobre a mão de obra local:

> Que tipo de shibalo é esse de Magandana, ho…?
> Ela pega todo mundo, até as mulheres…, ho…
> Captura até os avós [mães, pais, filhos, irmã, etc.]
> Eles nem nos deixam descansar, ho…
> Que tipo de shibalo é esse de Magandana, ho…?[103]

Para o caso específico dos *migodo*, como apontam Leroy Vail e Landeg White, os "alvos dos ataques mais ferozes [...] são consistentemente aqueles que representam a autoridade portuguesa".[104] Os portugueses, em geral, apareciam como agentes usurpadores do poder que controlavam homens e mulheres por meio dos impostos que cobravam e dos castigos físicos que infligiam. Os versos de Katini eram cheios dessas acusações. Era necessário bastante cuidado, porque os "portugueses batem nas nossas mãos / Em nós e nas nossas esposas".[105]

Nas composições que exploravam as dificuldades do cotidiano no mundo colonial racialmente hierarquizado, os músicos versaram sobre as penúrias da migração para os locais de trabalho e como essa ausência afetou as relações sociais, especialmente as matrimoniais. As canções de Gomukomu weSimbi e Sauli Ilova, outros informantes de Tracey e líderes de orquestras de *timbila* da região de Zavala,

102 Penvenne, *African workers and colonial racism*, 2. No original: "sustain their confidence and pride as adults against the humiliating system of domination" [tradução livre].

103 Penvenne, *African workers and colonial racism,* 3. No original: "What kind of shibalo is this of Magandana, ho…? / It catches everyone, even the women…, ho…/ It catches even the grandparents [mothers, parents, children, sister, etc.] / They don't even let us rest, ho… / What kind of shibalo is this of Magandana, ho…?" [tradução livre].

104 Vail and White, "The Development of Forms", 135. No original: "The targets of the most fierce attack in the *migodo* are consistently those that represent Portuguese authority" [tradução livre].

105 Tracey, *Chopi Musicians,* 15. No original: "the Portuguese beat us on the hands, / Both us and our wives" [tradução livre].

também teciam críticas ao colonialismo português e reverberavam o desmantelamento de relações sociais provocadas pelos processos migratórios para Lourenço Marques e, sobretudo, para as minas sul-africanas. Da totalidade de canções registradas por Tracey, as de Gomukomu e Sauli possuem uma característica singular. Em dois dos movimentos do *ngodo* escritos por eles temos a tentativa de apresentar aspectos fundamentais das experiências das mulheres do sul de Moçambique, de diferentes grupos étnicos, durante a primeira metade do século XX. Fica evidente a importância de tecidos e roupas para essas sociedades. Gomukomu, por exemplo, cantou adotando um eu-lírico feminino que dizia estar "muito angustiada / Estou mais angustiada que meu homem foi trabalhar / E ele não me deu roupas para vestir / Nem mesmo um tecido preto".[106]

Segundo Tracey, Sauli não era "uma pessoa naturalmente alegre".[107] Suas trágicas vivências domésticas teriam-no levado a compor movimentos para o *ngodo* com letras distintas das de Katini e Gomukomu. Quando adotou uma posição feminina, o alcolismo e a violência masculina contra as mulheres, ainda que de maneira breve, são apresentados ao público: "My husband will tell me when he's drunk / My husband will tell me when he's drunk / You bitch!".[108]

Dessa vez, diferentemente do que tenho feito ao longo do livro, achei importante deixar a versão como foi traduzida originalmente da língua machopi para o inglês no corpo do texto. É importante apontar para o fato de que Hugh Tracey, tendo realizado seus trabalhos nos anos subsequentes a Segunda Guerra Mundial, período em que se iniciam os movimentos de descolonização na África, não esteve preocupado em amenizar as letras dos *migodo* que criticavam diretamente a autoridade colonial portuguesa. No entanto, a descrição dessas canções marcadas pela "conversa fiada, o humor e a

106 Tracey, *Chopi Musicians*, 46. No original: "I am most distressed, / I am most distressed as may man has gone off to work, / And he does not give me clothes to wear, / Not even black cloth" [tradução livre]. As roupas pretas seriam consideradas mais simples por serem aquelas usadas para dormir ou pela manhã.

107 Tracey, *Chopi Musicians,* 53.

108 Tracey, *Chopi Musicians.* Tradução livre: "Meu marido vai me dizer quando ele está bêbado / Meu marido vai me dizer quando ele está bêbado / Sua cadela!".

fofoca local"[109] feitas pelo autor nem sempre condiziam com os relatos que as mesmas traziam das altercações decorrentes da ausência, em grandes períodos do ano, dos homens que se encontravam em idade produtiva, do alcolismo e de uma determinada forma de violência sexual contra as mulheres, fenômenos decorrentes da ação colonial portuguesa na região. Quando as letras apontavam para aspectos morais de alteração da vida cotidiana local, Tracey interviu censurando-as moralmente ou, no mínimo, amenizando-as. Como indicam Vail e White, a tradução de Tracey da estrofe "Ngongo wako" para "You bitch!" não seria a mais apropriada. Para os autores, o correto seria "Your cunt!", uma palavra bastante pejorativa e ofensiva em inglês, o que significaria, literalmente, em português "Sua boceta!" ou, adaptando-a para o significado chulo, de "Sua puta!".[110]

Katini, Gomukomu e Sauli parecem ter sido selecionados por Tracey por serem reconhecidamente, entre grupos étnicos e a administração colonial, como os compositores de *ngodo* mais talentosos dentre os existentes.[111] As apresentações das orquestras de *timbila* realizadas na Exposição do Mundo Português, em 1940, em Lisboa, que contaram com a presença de Katini, não foram as primeiras dele, nem de Gomukomu, em um contexto de celebração do império português ou na presença de figuras de autoridade política. Ambos apresentaram suas canções nas festividades ocorridas, em 1939, pela visita de Óscar Carmona, então presidente e uma das lideranças do golpe de 1926, que destituiu o regime republicano em Portugal.

No itinerário do *tour* de Carmona por Moçambique foram organizadas cerimônias na região de Magul, localidade próxima de Marracuene, ambos sítios em que foram travadas batalhas entre os portugueses e os guerreiros de Gungunhana. Diferentemente do "batuque" organizado nessas terras em 1905, que tinham como objetivo celebrar o poderio militar português sobre os guerreiros africanos, o destaque das apresentações de 1939 foram confiados aos chopi. Esse grupo era opositor de Gaza e lutou ao lado dos portu-

109 Tracey, *Chopi Musicians*, 48.
110 Vail and White, "The Development of Forms", 151.
111 O autor ainda registrou e analisou o *ngodo* de Sipingani Likwekwe, também da região de Zavala, e outro sem autoria determinada.

gueses contra a dominação de Gungunhana. A rivalidade chopi aos outros grupos étnicos que haviam ficado contrários aos portugueses, como os shangana, era um indicativo da possibilidade de uma maior garantia da ocorrência de grandiosos "batuques" e do engajamento dos "indígenas" no espetáculo de dança e música em conformidade com os objectivos de controle e dominação portugueses. A administração colonial apostava que o passado de proximidade era um catalizador de respaldo junto aos chefes chopi e, consequentemente, diminuiam os potenciais problemas que poderiam aparecer durante os "batuques" propagandeadores da ação colonial.

Nos versos compostos por Katini sobre a ocasião, transpareceu o poderio do *ngodo* em louvar a identidade chopi, as vantagens que os chopi obtinham por terem estabelecido uma proximidade com o poder colonial e como isso transformava-se em desvantagens sustentadoras da rivalidade pré-colonial existente com os shanganas.[112] No entanto, no *ngodo* que Katini havia composto aquando de seu regresso de Lisboa, em 1940, os portugueses eram apresentados como aqueles que, por meio dos impostos, conseguiam se alimentar com "ovos e galinhas", enquanto que os trabalhadores passavam fome.[113] De fato, a principal receita do Estado colonial português em Moçambique provinha do imposto cobrado sobre a habitação "indígena", o que era entendido por um estudioso português dos impostos coloniais como uma maneira que poderia ser cruel, mas fundamental, por meio do qual a "civilização penetra e vai produzindo os seus benéficos resultados".[114]

Gomukamu também abordou criticamente a dominação colonial portuguesa. Enfatizou a maneira como esses exploravam a mão

112 Isso pode ser percebido no verso: "Katini will come to Magule to play Timbila / The President is glad to see the WaChopi / The Sangaans are left to sing their 'Ho-ho siyana' / Until very late for the Presidente". Tracey, *Chopi Musicians*, 23.

113 Tracey, *Chopi Musicians*, 10. No original: "It is time to pay taxes to the Portuguese, / The Portuguese who eat eggs / And chiken" [tradução livre]. Noutra composição, Gomukomu cantou "And when we spoke about the matter of food, / About the matter of food, they turned their backs. / We overhead the Portuguese speaking about food, / Speaking about food while their backs were turned", 48.

114 Luís Da Cunha Gonçalves, *Revista Portuguesa Colonial e Marítima*, vol. 19.º, n.º 114, (1907), 263. Apud, Maciel Santos, "Trabalho forçado na época colonial – um padrão a partir do caso português?," 12.

de obra africana, a cobrança abusiva de impostos e a interferência abusiva do "homem branco" na vida política chopi.[115] Como apontam Vail e White, alguns versos do *ngodo* de Gomukomu, elaborados a partir de suas experiências durante os eventos da viagem presidencial para Moçambique de 1939, estavam, na verdade, "retrucando os argumentos de Katini de que os portugueses haviam sido seduzidos pelo apelo da cultura chopi ao enfatizar como sua própria orquestra foi tratada quando cumpriu um compromisso oficial".[116]

A desilusão de Gomukamu pode ser interpretada como uma resposta a ausência da contrapartida que deveria ser oferecida pela participação da orquestra que liderava em um momento de celebração do controle colonial português. Ao chegarem atrasados no local dos batuques para Carmona, por conta de um problema no trem que os levava, lhes havia sido negado alimentação: "E quando falamos sobre o assunto da comida, / Sobre a questão da comida, eles viraram as costas. / Nós ouvimos os portugueses falando sobre comida, / Falando sobre comida enquanto suas costas estavam viradas".[117] Nas estrofes em que Gomukamu problematizou a proximidade dos chopi com os portugueses, o gatilho motivador para sua crítica está em algo que foi observado anteriormente nas ações de contestação dos realizadores dos "batuques" em 1905 e 1907. Novamente, a negação na participação de festejos oficiais passava pela não retribuição com comida ou, quando era necessário, pelo roubo de carne quando a comida disponibilizada era entendida como insuficiente. Os versos de Gomukamu são mais um exemplo de como o emprego de cantos e danças de grupos étnicos do sul de Moçam-

115 Tracey, *Chopi Musicians*, 43: "Ha! We quarrel again! The same old trouble. The older girls must pay taxes. Natanele speak for me to the white man to let me be. You elders must discuss affairs. The one whom the white men appointed was the son of a commoner. The Chopi no longer have right to their own country, let me tell you".

116 Vail and White, "The Development of Forms", 132. No original: "Gomukomu, in effect, was retorting to Katini's argument that the Portuguese have been seduced by the appeal of Chopi culture by emphasizing how badly his own orchestra was treated when fulfilling an official engagement" [tradução livre].

117 Tracey, *Chopi Musicians*, 48. No original: "We got on the train and arrived at Sewe, / And when we spoke about the matter of food, / About the matter of food, they turned their backs. / We overheard the Portuguese speaking about food, / Speaking about food while their backs were turned".

bique nas cerimonias coloniais, como valorativos do poder colonial sob as populações africanas, passou efetivamente por um tênue exercício de equilíbrio de expectativas que deveriam ser cumpridas por ambas as partes.

É nesse vai e vem entre imposições do poder colonial português, através da taxação e da coerção física, que produziram e se consolidaram os movimentos migratórios das áreas rurais para a cidade de Lourenço Marques, para as plantações e minas sul-africanas. Foi no estabelecimento de equilíbrios a partir das experiências nativas de desmantelamento das formas de vida previamente constituídas no sul de Moçambique e das resistências baseadas em expectativas a serem cumpridas pelos poderes coloniais portugueses, que essas canções e orquestras de *timbila* adquiriram uma forma de disseminação de um sentimento anticolonial efervescente que conseguiu ir para além das fronteiras chopi. "O-oh, escute as ordens, / Escute as ordens do Português. / Homens! O Português diz, 'Pague seu pound' / Isso é maravilhoso, pai! / Onde devo achar o pound?".[118] A pergunta provocadora de Katini demonstra como a poesia cantada incorporou a espetacularização que buscou controlar suas formas de expressão numa narrativa de pertencimento nacional português como um palco para expressar angústias e insatisfações.

Foi assim que o fascínio pelos "batuques" e as "danças nativas" causaram um embaraço internacional. Em 1928, os alunos da Universidade de Witwatersrand resolveram promover uma festa. O objetivo era de angariar fundos para a construção de algumas instalações esportivas. Para isso, organizaram a apresentação de "indígenas portugueses das raças 'Shangane' e 'Mchope'". Era comum trabalhadores da mesma designação étnica organizarem-se para praticarem seus cantos e danças na região de Witwatersrand, em Johannesburgo. Segundo levantamento realizado pela Witwatersrand Native Labour Association (WNLA), empresa responsável pelo engajamento de trabalhadores no sul de Moçambique para as minas sul-africanas, em agosto de 1944 existiriam um total de 47

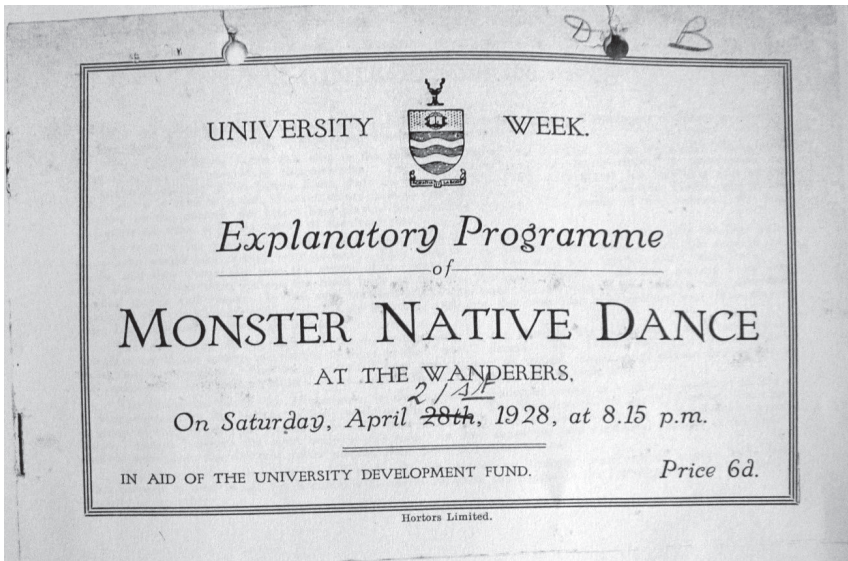
118 Tracey, *Chopi Musicians*, 14 [tradução livre].

"orquestras chopi", compostas por 780 pessoas.[119] O espetáculo da "dança usual" desses homens moçambicanos trabalhadores nas minas sul-africanas ocorreu no dia 21 de abril daquele ano e teria atraído mais de 5.000 espectadores. O trabalho de *marketing* dos alunos, divulgando o evento na imprensa local, havia dado resultado. O grande público presente, mas, principalmente, o programa do espetáculo com uma descrição breve do que seria apresentado, duas fotografias das danças e um sumário com trechos das letras das músicas a serem cantadas, acabou por atrair a atenção das autoridades portuguesas. Aquela teria sido a "primeira vez que em danças indígenas se imprime programa".[120]

UNIVERSITY WEEK.

Explanatory Programme
of
MONSTER NATIVE DANCE
AT THE WANDERERS.
On Saturday, April ~~28th~~ 21/4, 1928, at 8.15 p.m.

IN AID OF THE UNIVERSITY DEVELOPMENT FUND. Price 6d.

Hortors Limited.

42. Capa do programa do evento organizado pelos alunos da Universidade de Witwatersrand. In "Explanatory Programme of Monster Native Dance at the Wanderers", AHM, DSNI, Diversos, caixa n.º 37.

119 Tracey, *Chopi Musicians*, 160.
120 *Correspondência confidencial do curador dos negócios indígenas em Johanesburgo para o Diretor dos Serviços e Negócios Indígenas em Lourenço Marques,* 27 de abril de 1928. In: AHM, DSNI, Diversos, caixa n.º 37.

43.

44. Imagens 43 e 44 são fotografias usadas no programa do evento organizado pelos alunos da Universidade de Witwatersrand. In "Explanatory Programme of Monster Native Dance at the Wanderers". AHM, DSNI, Diversos, caixa n.º 37.

Um dos funcionários do órgão responsável pelos "indígenas portugueses" nas minas de Johanesburgo assistiu ao evento e, rapidamente, informou ao seu superior como havia "ficado positivamente vexado com o que ali se tinha passado". O que tanto o incomodou foi o fato de terem sido apresentados cantos "ofensivos para a autoridade portuguesa". O problema não estava no fato das canções fazerem críticas aos portugueses. Era de domínio público, como corroborava o funcionário, que "toda a gente" sabia ser "hábito dos indígenas nas suas cantigas criticarem os brancos". O problema estava na realização dessas críticas num espetáculo ocorrido em um "campo de um clube", para uma numerosa plateia, contendo, num programa vendido pelos alunos, "a tradução em inglês do que os pretos cantavam". Como agravante, para demarcar com clareza o que era apresentado pelos músicos e dançarinos, foi utilizado um megafone que anunciava o número correspondente no programa. Ou seja, o problema não estava na crítica a ação colonizadora portuguesa existente nas letras, mas no fato dessas terem sido traduzidas e apresentadas durante um espetáculo voltado para brancos-europeus. Segundo o funcionário colonial português, se não fosse por essas características "ninguém correspondia o que os pretos diziam e a coisa passava". Em momento algum a correspondência entre os funcionários coloniais portugueses e as diferentes autoridades sul-africanas, que prontamente mostraram-se preocupadas com o desentendimento, dão a entender que os praticantes daquelas danças e músicas tiveram a intenção de realizar aquelas críticas. A interpretação, seguindo os moldes racistas que inferiorizavam a capacidade dos negros-africanos de pensarem por si próprios, foi de que aquilo teria sido obra de brancos desavisados, sendo consenso de que todos estavam "de acordo que o programa é uma estupidez [...] e confeccionado por pessoa ignorante dos atritos que poderia ocasionar".[121]

Apesar do *Chamber of Mines* de Johannesburgo reconhecer as suspeitas de influência na seleção de "um comentário difamatório e

121 *Correspondência confidencial do curador dos negócios indígenas em Johanesburgo para o Diretor dos Serviços e Negócios Indígenas em Lourenço Marques,* 27 de abril de 1928. In: AHM, DSNI, Diversos, caixa n.º 37.

injusto contra as autoridades de seu próprio governo" presente nas canções apresentadas,[122] o comitê organizador do evento insistiu em afirmar que não teve nenhum controle direto na opção dos "nativos para escolher suas canções ou em exercer propaganda de qualquer natureza".[123] A espetacularização dessas práticas, com a sua organização para um público majoritariamente branco, revela uma perda de autonomia e, ao mesmo tempo, uma apropriação por parte de diferentes segmentos da sociedade colonial dessas práticas locais ao mundo simbólico do dominador. Esse processo marcou uma série de mudanças, como a não correlação entre uma orquestra de *timbila* e um chefe local específico patrocinador da mesma. A emergência de novos patrocinadores para as orquestras indica uma nova correlação entre a prática e os intentos narrativos de suas composições.

Outras evidências das possíveis transformações são encontradas na descrição das apresentações existente no programa do evento. Segundo o documento, os dois grupos chopi iriam dançar acompanhados da "*Timbila,* o piano nativo" e, como eram todos homens que trabalhavam nas minas, as mulheres, que deveriam exibir passos de dança específicos do *ngodo*, foram substituídas por homens. Semelhante a isso, os dois grupos shangana trocaram a presença feminina em suas danças por "um grupo de homens vestidos de mulheres, que batem as mãos e cantam, mantendo o ritmo da dança". [124]

Como um momento de recreação capaz de aliviar as duras condições de trabalho nas minas, as letras descritas revelam a importância dessas práticas como um canal de comunicação interno e externo dessas comunidades. As transformações ocorridas graças à

122 *Carta do Chamber of Mines para a Curadoria dos indígenas portugueses no Transvaal, 23 de abril de 1928. In:* AHM, DSNI, Diversos, caixa n.º 37. No original: "a libellous and unfair comment against the authorities of their own Government" [tradução livre].

123 *Carta do Gold Producers Committee para a Curadoria dos indígenas portugueses no Transvaal*, 26 de abril de 1928. In: AHM, DSNI, Diversos, caixa n.º 37 [tradução livre]. No original: "The Committee is confidente that no influence was brought to bear upon natives to choose their songs or to carry on propaganda of any kind whatsoever".

124 *Explanatory Programme of Monster Native Dance at the Wanderers*. In: AHM, DSNI, Diversos, caixa n.º 37. No original: "*Timbila* the native piano" e "They have a group of men dressed as women, who clap their hands and sing, keeping the rhythm of the dance" [tradução livre].

presença colonial não impediram que os trabalhadores nas minas, por meio das suas músicas e danças, interpretassem e agissem frente às transformações vivenciadas durante aquele contexto. O primeiro grupo chopi que se apresentou, por exemplo, cantou sobre a experiência de saírem de suas terras, indo num trem até o seu destino no Transvaal e, para sua surpresa, encontrar o local envolto em distúrbios provocados pela greve de 1922.[125] O segundo grupo chopi cantou: "Lá vai o trem da Costa Leste; ele vai para a terra dos Portugueses, que estão nos tratando tão mal". Enquanto que o primeiro grupo shangana reclamou que os portugueses estavam "sempre coletando dinheiro da gente", e, para piorar, estariam dispostos a fechar os caminhos migratórios para o Transvaal.[126] Em seguida, o grupo enalteceu o seu compositor: "Há muitos compositores no compound, mas o nosso compositor, David, era um bardo na nossa casa, em Gazaland. Deixe os resmungões sozinhos no compound; deixe-os reclamar; todo mundo sabe que nós, homens de Chai Chai, somos famosos no mundo inteiro como dançarinos".[127] Falar mal dos seus concorrentes diretos por um emprego ou elevar as capacidades dos seus pares poderia significar uma melhor ocupação no duro mercado de trabalho das minas.[128]

Desempenhados para olhos e ouvidos estranhos àquelas práticas, as orquestras de *timbila*, o *ngodo*, os "batuques de guerra", e tantas outras danças e cantos, passaram por acelerados processos de ressignificação durante as primeiras décadas do século xx. Por um

125 No original: "We leave home, enter the train and are rushed through a tunnel, when we have to clutch our hats, as the wind threatens to nlow them away. Arrived at our destination we find there is a strike, and we see the white people chasing each other with the flying machine".

126 No original: "The Portuguese are always collecting money from us, and now they want to close the way".

127 No original: "There goes the East Coast train; it goes to the land of the Portuguese, who are treating us so badly" e "There are many song-makers in the Compound, but our song--maker, David, was a bard even in our home in Gazaland. Leave the grumblers in the compound alone; let them complain; everybody knows that we men of Chai Chai are famous the world over as dancers" [tradução livre].

128 Nos anos 1940, Gomukomu cantou para Hugh Tracey: "There is no relish left, you Shangaans, it has been eaten by the Sotho. / Cast of your skins! / There is no relish left, you Shangaans, it hans been eaten by the Sotho. / It has been eaten by the Sotho and the Xhosa, and we will not get it. / They came to the gatekeeper and wanted good Jobs. / Even the cooks in the kitchen know it". In: Tracey, *Chopi Musicians*, 30-31.

lado, buscou-se, por meio de uma espetacularização daquelas apresentações, abrandar sentidos nativos das mesmas que poderiam ser nocivos aos intuitos dominadores portugueses. Ao mesmo tempo, existiu um esforço de apropriação de práticas socioculturais nativas musicais e dançantes com o intuito de reverberar aspectos centrais dos projetos de controle coloniais. Por outro lado, independente das adaptações que os praticantes dos "batuques" foram obrigados a promover no bojo desse processo, participar ou não nas performances espetacularizadas que ressignificavam suas práticas significou angariar para si um espaço de diálogo que dificilmente existiria de outra maneira dentro da estrutura racista excludente colonial que vinha sendo desenvolvida com a consolidação do poder dominador colonial europeu.

Os casos aqui analisados permitem entender formas de poder e de intercâmbios dentro do mundo colonial moçambicano racialmente desigual, construído pela estrutura colonial portuguesa, que interagiram constantemente entre si. Ao forçarem as frestas das estruturas de controle produzidas pelo arcabouço do poder colonial, as populações nativas do sul de Moçambique transformaram o próprio projeto colonizador, mas também foram transformadas a partir das trocas desenvolvidas com as interações obrigatórias. As mudanças ocorridas nessas práticas, advindas das pressões da dominação colonial, abriram portas para novos contextos. Ao dançarem e cantarem para o príncipe, ou para plateias que não compartilhavam das lógicas socioculturais que atribuíam um significado específico para essas práticas, fez-se um espetáculo. Nesse sentido, era algo que deveria ser visto e que possuía um propósito que fugia aos grupos que desempenhavam as performances.

A apresentação de questões que preocupavam membros da comunidade chopi de Zavala ou trabalhadores provindos do sul de Moçambique nas minas sul-africanas e a possibilidade de dialogarem com outros que compunham aquela sociedade, fossem eles os colonizadores brancos, seus patrões ou os demais grupos rivais oriundos de diferentes regiões de Moçambique que arriscavam suas vidas nas profundezas da terra, revelam como essas apresentações também foram apropriadas por aqueles que expuseram artisticamente seus corpos e vozes em um mecanismo de ação concreta sobre

aquela realidade. As transformações provocadas pelo processo de espetacularização dos "batuques" e das "danças nativas", que buscou ressignificá-las ao incorporá-las ao discurso do controle que legitimava a empresa colonial portuguesa, teve que lidar com esse processo inverso de apropriação daqueles palanques feita pelos próprios praticantes dessas músicas e danças. Na medida em que os significados daquelas práticas estavam em disputa, o momento da celebração do poder português sobre aquelas pessoas foi uma ocasião preciosa para reivindicar a capacidade de dizer o que se pensava e mostrar do que era capaz. As populações ditas indígenas agiram ao se negarem a participar das celebrações que não achavam serem próprias para si ou que quebravam acordos consuetudinariamente estabelecidos, causando embaraços e resistindo aos intentos controladores coloniais. Ao mesmo tempo, quando participaram de maneira relativamente espontânea nos momentos em que foram chamadas para apresentarem suas formas de cantar e dançar, aproveitaram a oportunidade para dialogarem entre si, mas, principalmente, para expressarem ao público branco-europeu as queixas que tinham contra o regime colonial. Ou seja, esses foram momentos preciosos para as populações nativas sul-moçambicanas dizerem o que pensavam e mostrarem do que eram capazes frente a um sistema construído para as oprimir.

Considerações finais

No contexto do sul do atual Moçambique, entre as décadas de 1890 e 1940, sobretudo na cidade de Lourenço Marques e em suas regiões periféricas, aquilo que o linguajar colonial português designou como batuques foi resignificado de diversas maneiras, na medida em que as experiências de seus praticantes dialogavam com a ação colonizadora. Pude, ao acompanhar a história desse processo, demonstrar como no decorrer da construção e da implementação das práticas dos poderes colonizadores portugueses existiu um campo de disputa. Por muitas vezes a historiografia tratou essas disputas nos espaços africanos coloniais a partir de perspectivas que valorizavam categorias macro de análise. Noutros momentos, terminaram por enxergar a ação colonial de maneira tão poderosamente aniquiladora das individualidades daqueles que foram dominados, que produziram abordagens que deixaram pouco, ou quase nenhum, espaço para a ação criativa dos colonizados.

Os intentos classificatórios homogeneizadores das diversidades locais, que faziam parte dos objetivos dominadores coloniais portugueses, encontraram barreiras concretas no trato cotidiano com as populações nativas africanas. O esforço em construir Lourenço Marques como uma capital colonial propagadora dos esforços civilizatórios esteve atrelado aos arranjos estabelecidos nessas vivências e nos percalços que esse esforço teve que enfrentar. As incansáveis tentativas de regular o espaço urbano, como as demandas por uma indumentária que condissesse com as atribuições que grupos sociais davam àquele espaço ou do controle da presença feminina nativa no ambiente urbano e fora de um controle masculino, demonstram,

por um lado, um exercício do poder que buscou ser efetivamente totalizante. Por outro lado, foi por meio das ações entre as frestas desse contínuo processo excludente que sujeitos como as "raparigas de Maxaquene", Maria e Maria Lougame, Fátima, Fanana Pendane, Maria ou [Bisse], Rosa, Alfredo Vilhena, Fernando Lidou, e tantos mais, conseguiram, ao menos, amenizar as duras vidas que levavam. As múltiplas interações sociais estabelecidas nesse processo produziram a emergência de novos significados nas suas redes de relações sociais.

É evidente que as situações sociais nas quais esses sujeitos apareceram nas fontes demonstram a produção colonial da inferiorização do Outro por meio das perspectivas racializantes e racistas que corroboravam as ações interventoras europeias. A produção dessa documentação sempre esteve carregada com esse viés. Porém, as situações sociais que os dados coletados apresentam não são "mera ilustração" da estrutura social racista, excludente e exploratória levada a cabo pelo colonialismo português em Lourenço Marques e no sul de Moçambique como um todo. A análise de uma genealogia das apresentações musicais e dançantes realizadas no contexto de consolidação da presença dominadora portuguesa nessa região, entre as décadas de 1890 e 1940, apresentam situacionalmente a agenciabilidade daqueles que praticavam as performances como ações dentro de contextos que reforçam ao mesmo tempo em que os modificam. Nesse sentido, o "batuque" que mimetizava a ação colonial portuguesa também foi usado para subverter essa lógica, servindo para cantar os amores, os grandes feitos pessoais ou de seus grupos e para criticar as mazelas cotidianas resultantes das formas de exploração.

A partir dos anos 1950, a expansão econômica ocorrida em toda a África Austral, com o crescimento do incentivo à migração de população branca de origem portuguesa para zonas urbanas, como Lourenço Marques, e o surgimento de novos empreendimentos industriais, encontrou uma população classificada como indígena que, desde o início do século XX, vivia batucando pelas esquinas, ruas, quintais, cantinas e apresentando suas habilidades artísticas em espetáculos com diferentes significados entre a África do Sul, Portugal e Moçambique. Os rebuliços suburbanos de Lourenço

Marques ocorridos desde sua elevação à capital do colonialismo português na região foram marcados pelas duras condições de vida de seus habitantes e pelas intermitentes idas e vindas entre a cidade, suas periferias, as zonas rurais, as minas de Johanesburgo e outras cidades africanas. Katini weNyamombe, um dos compositores chopi entrevistados por Hugh Tracey nos anos 1940 foi mais além. Circulando por todos esses meios, teve papel importante em Lisboa, quando da Exposição do Mundo Português. Nos anos 1950 e 1960, suas composições sobre os eventos ocorridos quando de sua estadia em Lisboa continuavam a ser cantados por Gomukomu weSimbi, outro importante músico chopi do período. O falecimento do primeiro, possivelmente no início dos anos 1950, e do segundo, em 1962, fecham um período de mudanças pelas quais o *ngodo* e as orquestras de *timbila* passavam. Seus trânsitos contínuos possibilitaram uma expansão no mundo dessas pessoas para além das relações com suas comunidades de origem ou com as autoridades coloniais portuguesas. Resultando numa efervescência cultural que foi acionado por diferentes agentes sociais com seus interesses políticos próprios, as andanças de Katini e Gomukomu representam alguns dos resultados possíveis das tensões, arranjos e experiências existentes na primeira metade do século xx.

Para Leroy Vail e Landeg White, o avançar e a consolidação das estruturas de dominação colonial portuguesas no sul de Moçambique, como os intensos fluxos migratórios de homens para as minas sul-africanas, suas consequências nas relações familiares e a "cooptação pelos portugueses, primeiro, dos chefes e, depois, da música *timbila* para ocasiões oficiais criou uma crise para os músicos Chopi" a partir dos anos 1960.[1] Os autores analisam as transformações no *ngodo* no período do colonialismo-tardio (1945-1975) como uma incorporação das orquestras de *timbila* ao colonialismo que as levaram, invariavelmente, a perda de seu poder de crítica. Efetivamente, algo mudou a partir dos anos 1950. No entanto, a percepção de que

1 Vail and White, "The Development of Forms", 143. No original: "The cooptation by the Portuguese of, first, their chiefs and, then, their timbila music for official occasions created a crisis for Chopi musicians" [tradução livre].

os músicos Chopi haviam entrado em declínio é demasiado baseada na percepção de agentes da colonização portuguesa empenhados em apresentar propostas de engenharias sociais que salvaguardassem os interesses de perpetuação do domínio português na região. As preocupações de António Rita-Ferreira, por exemplo, sobre a "salvação da música chopi" passavam por uma leitura sua que desenhava um cenário cultural em desestruturação justificador da continuidade de ações dominadoras portuguesas supostamente capazes de impedirem o desaparecimento de práticas como as das orquestras de *timbila*.[2]

Acreditar numa ideia de declínio do *ngodo* é crer na ideia de que as culturas morrem. Elas se transformam na medida em que novas relações sociais são estabelecidas. Segundo Ilídio Rocha, contemporâneo dos processos de transformações nas formas de batucar dos anos 1940 e 1950, Katini era um "compósitor de timbila dos mais famosos do povo chope" e Gomukomu um "magnífico músico". As composições feitas por Katini quando de sua passagem por Lisboa eram consideradas "pelos próprios chopis" como uma das mais belas feitas por "mãos dos seus músicos".[3] As reconhecidas habilidades artísticas de ambos os levaram a participar intensamente nos processos de incorporação e diferenciação de práticas culturais nativas desenvolvidos durante o regime colonial, assim como das alterações dessas práticas ocasionadas graças a esses processos. Gomukomu não chegou a ir para a metrópole como Katini. Mas, em 1953, esteve à frente de uma grande orquestra, composta por 40 tocadores, 85 bailarinos e uma bailarina, que compunham o Pavilhão da Representação de Moçambique na Exposição Comemorativa do Centenário de Rhodes, na Rodésia do Sul e, por isso, realizou apresentações numa excursão entre Lourenço Marques, Beira, Bulawayo e Salisbury, atual Harare.

2 Ver: António Rita-Ferreira, "Timbilas e jazz entre os indígenas de Homoíne (Moçambique)", in *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, vol. 01, n.º 01 (1960): 68-79. Ou a série de textos intitulados "Em salvação da música chope" que Rita-Ferreira publicou no jornal *Notícias*, em Lourenço Marques, nas edições de 30 de junho, 14 de julho, 28 de julho, 11 de agosto, 22 de agosto, de 1974.

3 Ilídio Rocha, *A arte maravilhosa do povo chope* (Lourenço Marques: Instituto de Investigação Cientifica de Moçambique, 1962), 26.

A imprensa laurentina da época ovacionou os espetáculos e o "régulo de Zandamela", Felisberto Joaquim Machatine, mais conhecido pelo seu nome chopi, Mafumane, que teve como função comandar a excursão. Ilídio Rocha, em artigos publicados pelo jornal *Notícias*, descreveu o entusiasmo causado no público e na rainha da Inglaterra por conta da "exibição daquele grupo de indígenas portugueses".[4] Responsável pela imprensa e propaganda da Comissão Moçambicana nas comemorações, o autor não deixou de notar, em outro momento, como a espetacularização dos "batuques" havia alterado sua sonoridade. Como Rocha aponta, "as grandes exibições" transformaram a relação entre a orquestra e as chefaturas chopi. A organização de grandes orquestras compostas por músicos de diferentes chefes locais interferiu na manufatura das *timbila*. Percebendo a relevância que havia ganhado para o regime colonial português, os produtores do instrumento teriam passado a construí-lo "com afinações iguais – o que não sucedia no passado, pois cada grupo de régulos dos instrumentos, e às vezes um régulo só, tinha a sua afinação".[5] O grande grupo de 1953 seria exatamente um exemplo desse fenômeno.

Mafumane, o chefe local incutido de coordenar a junção das várias orquestras de *timbila* de diferentes chefaturas, também tinha como função explicar ao público o significado daquilo que seria visto e ouvido.[6] Diferentemente do *show* de "dança nativa" promovido por alunos da Universidade de Witwatersrand, em 1928, analisado no último capítulo, dessa vez as letras não parecem ter sido causadoras de discórdia, o que é interessante já que elas remetiam a versos críticos aos portugueses.[7] A compreensão, por parte dos portugueses, de que por meio da espetacularização das orquestras de *timbila* elas haviam sido incorporadas ao projeto colonial, parece ter renegado as críticas presentes nas letras dos *ngodo* a mais uma característica intrínseca da prática, ao invés de uma ameaça concreta ao domínio colonial.

4 *Notícias,* 08 de julho de 1953. BNP
5 Rocha, *A arte maravilhosa do povo chope*, 15.
6 *Notícias*, 20 de junho de 1953. BNP.
7 *Notícias,* 14 de junho de 1953. BNP.

No entanto, como sujeitos vivendo em momentos de transformações das relações coloniais, os tocadores de *timbila* exerceram pressões a partir das ferramentas que melhor dominavam: suas composições. Gomukomu, por exemplo, em dois versos seus gravados em 1955, indica grande insatisfação que poderia ter resultado de suas experiências durante as excursões de 1953. Um dos alvos dessas críticas era justamente o chefe local Mafumane e sua demasiada proximidade com os portugueses. O outro verso também girava ao redor desse evento, já que reclamava da frequente utilização dos músicos de *timbila* em apresentações organizadas para espetáculos de promoção da ação colonizadora portuguesa, comparando o excessivo número de performances a uma forma de trabalho forçado.[8]

Com o avançar das lutas nacionalistas nos contextos africanos, sobretudo após 1945, o cantar e dançar dessas populações passaram por novas disputas de atribuição de significados que viriam a marcar os processos de construção das nações que emergiram com o período pós-colonial. Nesse contexto, o colonialismo português se reinventou como necessário para proteger práticas musicais e dançantes do sul de Moçambique, ao mesmo tempo em que promoveu, de maneira não proposital, uma vida social e cultural marcada pelo encontro entre àquela analisada ao longo do livro e as novas formas de construção do capitalismo e do colonialismo da segunda metade do século xx, que se aglutinou nos subúrbios de Lourenço Marques.[9]

Nos anos 1960, "os marimbeiros, as bailarinas e os bailarinos" atuavam em "todos os pontos" do subúrbio da cidade.[10] Em diferentes bairros, como o de Xipamanine, "realizavam-se [...], com

8 Apud, Vail and White, "The Development of Forms", 141 e 143.

9 De maneira geral, no pós-1945, "os Estados coloniais operam mudanças políticas supostamente marcadas pelo anti-racismo, por propósitos desenvolvimentistas e por preocupações sociais; confrontam-se com movimentos sociais africanos (greves, revoltas), sofrem a oposição política e/ou militar de movimentos nacionalistas e enfrentam crescentes críticas externas e internas ao status quo, tentam revigorar e legitimar o império através de projetos de modernização [...]; recorrem como nunca até então à ciência e à tecnologia, configurando uma 'segunda ocupação colonial' [...]; fazem a gestão dos seus próprios limites". In: "Tardo-colonialismo e produção de alteridades", in *Os Outros da Colonização: Ensaios sobre o Colonialismo Tardio em Moçambique*, org. Cláudia Castelo, Omar Ribeiro Thomaz, Sebastião Nascimento e Teresa Cruz e Silva (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012), 21-22.

10 *Notícias,* 16 de outubro de 1967. BNP.

frequência, espetáculos de música chope".[11] Muitos dos músicos que marcaram os palcos de Lourenço Marques entre os anos 1950 e 1970, e que chegaram a alcançar certo sucesso internacional, foram influenciados por suas experiências de migrações, inserções no sistema capitalista colonial de exploração da mão de obra africana e as consequentes transformações nas relações sociais e culturais desencadeadas com esses processos de produção de modernidades múltiplas. Alexandre Langa, por exemplo, importante guitarrista nascido em 1943, era filho de um carpinteiro tocador de *mbila* que cresceu escutando discos em um gramofone.[12]

Outro exemplo é o do mais famoso parceiro de Alexandre Langa, o cantor e compositor Fany Mpfumo. Considerado um dos pais da Marrabenta, hoje ritmo estimado enquanto característico da identidade nacional moçambicana, Fany Mpfumo consolidou-se como músico durante os vinte anos que passou em Johanesburgo, onde havia primeiramente se deslocado para trabalhar nas minas da África do Sul. Quando de seu regresso para um espetáculo, em 1973, tocou e cantou no pavilhão do clube do Sporting, com grande alvoroço do público composto, majoritariamente, pela "população suburbana" de "origem africana", ao lado de outros conjuntos que iriam se tornar símbolos de uma virada de cunho nacionalista-independentista, como o Matalana e o Djambo 70.[13]

A trajetória de vida de figuras como Fany Mpfumo, desde de sua migração até o seu apogeu na carreira musical e o seu declínio no pós-independência, abre possibilidades de análises que vinculam a relação entre práticas culturais musicais e dançantes surgidas nos intercâmbios promovidos pelas necessidades do remelexo para sobreviver em contextos de exploração colonial. Ao mesmo tempo, o seu surgimento como fenômeno musical só ocorreu graças a difusão do rádio e a sua importância como ferramenta para promover,

11 António Sopa, *A Alegria é Uma Coisa Rara: Subsídios para a História da Música Popular Urbana em Lourenço Marques (1920-1975)* (Maputo: Marimbique, Conteúdos e Publicações Ltda., 2014), 43.

12 Amâncio Miguel, compilação, *Marrabenta – Vozes de Moçambique* (Maputo: Marimbique, 2004), 13.

13 *Notícias,* 7 de junho de 1973. "O regresso de Fany Pfumo", por António Rita Ferreira.

por um lado, as investidas anti-independendistas portuguesas e, por outro lado, a disseminação de um ser moçambicano por meio da música que condizia com objetivos nacionalistas dos movimentos de independência.

O projeto de nação que saiu vencedor em 1975 acabou, nos anos subsequentes, limando as canções de Fany Mpfumo. Seu cantar, que marcava as duras condições de vida dos trabalhadores moçambicanos em Johanesburgo, ao mesmo tempo que manifestava o desejo pela "rapariga ronga", a "rapariga chopi", a "rapariga macua" e a "rapariga china", não tinha mais espaço na nova nação que pretendia-se construir.[14]

14 Letra da música Ni Helile (Eu estou acabado), que diz: "Eu estou acabado homens / Eu estou acabado aqui no Jone / Eu agradecia as libras desta terra / Eu desejo as mulheres de lá Johanesburgo / Agora eu regressarei, eu vou para casa / Eu vou tomar uma rapariga ronga / Se eu não conseguir uma rapariga ronga / Eu tomarei uma rapariga chopi / Se eu não conseguir uma rapariga chopi / Eu tomarei uma rapariga macua / Se eu não conseguir uma rapariga macua / Eu tomarei uma rapariga china". Letra compilada e traduzida por António Rita Ferreira, citada em: http://www.antoniorita-ferreira.com/pt/transcricoes-e-traducoes-por-antonio-rita-ferreira-de-letras-de-cancoes-de-fany-mpfumo/34-ni-helile, consultado em 09 de abril de 2019.

Lista de Abreviaturas

ACM – Fundo da Administração do Concelho de Moçambique do Arquivo Histórico de Moçambique

ACT/DR – Arquivo Científico Tropical / Digital Repository

AHM – Arquivo Histórico de Moçambique

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

BNP – Biblioteca Nacional de Portugal

CECULT-UNICAMP – Base de Dados "Legislação: Trabalhadores e Trabalho em Portugal, Brasil e África Colonial Portuguesa"

DGU - Direção Geral do Ultramar do Arquivo Histórico Ultramarino

DSAC – Fundo da Direção dos Serviços de Administração Civil do Arquivo Histórico de Moçambique

DSNI - Fundo da Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas do Arquivo Histórico de Moçambique

GDLM – Fundo do Governo do Distrito de Lourenço Marques do Arquivo Histórico de Moçambique

GG – Fundo do Governo Geral do Arquivo Histórico de Moçambique

WNA – Word Newspaper Archives

Lista de mapas e imagens

Mapas

Imagens

9. "Batuques em Malasche". In [Álbum fotográfico n.º 10] Comissão de Delimitação de Fronteira de Lourenço Marques 1890-1891. ACT/DR.
10. "Batuques em Malasche". In [Álbum fotográfico n.º 10] Comissão de Delimitação de Fronteira de Lourenço Marques 1890-1891. ACT/DR.
11. Classificados. *O Africano,* de 21 de junho de 1913. WNA.
12. José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume III: Lourenço Marques – Aspectos da cidade, Vida Comercial, Praia da Polana, etc.* (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), 23.
13. Ibidem, 24.
14. Ibidem, 19.
15. Classificados. *O Africano,* 8 de junho de 1918. WNA.
16. Classificados. *O Brado Africano,* 4 de setembro de 1920. WNA.
17. Classificados. *O Africano,* 1 de agosto de 1911; *O Brado Africano,* 30 de julho de 1921. WNA.
18. Kiosks, Praça Mousinho d'Albuquerque". In J. & M. Lazarus. *A Souvenir of Lourenço Marques. An album of views of the town* (Lourenço Marques: Tabler & Co., 1901), 28.
19. "A Praça 7 de Março – no centro da cidade – com os seus quiosques da... 'má língua'...". In José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume III: Lourenço Marques – Aspectos da cidade, Vida Comercial, Praia da Polana, etc.* (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), 64-65.
20. Ibidem, 62.
21. "A Banda da Missão de Angoche", José dos Santos Rufino, ed. *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume X, Raças, Usos, Costumes Indígenas e Alguns Exemplares da Fauna Moçambicana* (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), 55.
22. Bilhete da "Direção do Porto e dos Caminhos de Ferro de Lourenço Marques". AHM, GG, Polícia – 1908-1914, caixa n.º 19.
23. José dos Santos Rufino, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume X, Raças, Usos, Costumes Indígenas e Alguns Exemplares da Fauna Moçambicana* (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), 7.
24. Ibidem, 9.
25. Ibidem, 11.
26. "Um grupo de mulheres cafres de Delagoa Bay". In J. & M. Lazarus. *A Souvenir of Lourenço Marques. An album of views of the town.* (Lourenço Marques: Tabler & Co., 1901), 43.
27. "Um interessante grupo de tocadoras de 'marimbas' em Mocodoene". "Um grupo de mulheres cafres de Delagoa Bay". In J. & M. Lazarus. *A Souvenir*

of Lourenço Marques. An album of views of the town. (Lourenço Marques: Tabler & Co., 1901), 36.

28. "Orquestra de chopes (marimbas) de Moçambique". In *O Império Português na Primeira Exposição Colonial Portuguesa: álbum-catálogo oficial: documentário histórico, agrícola, industrial e comercial, paisagens, monumentos e costumes* (Porto: Mario Antunes Leitão: Vitorino Coimbra, 1934), 413.

29. "Lourenço Marques – Manga de Landins". In Coleção "Missão de Mariano Cyrilo de Carvalho à província de Moçambique: edição geral". ACT/DR.

30. "Lourenço Marques – Um almoço nas terras da Corôa". In Coleção "Missão de Mariano Cyrilo de Carvalho à província de Moçambique: edição geral". ACT/DR.

31. "Lourenço Marques – Landins começando as danças de guerra". In Coleção "Missão de Mariano Cyrilo de Carvalho à província de Moçambique: edição geral". ACT/DR.

32. "Lourenço Marques – Landins". In Coleção "Missão de Mariano Cyrilo de Carvalho à província de Moçambique: edição geral". ACT/DR.

33. Ibidem.

34. Ibidem.

35. "Chefes de um 'Batuque de guerra'". In *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume X, Raças, Usos, Costumes Indígenas e Alguns Exemplares da Fauna Moçambicana*, (Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929), 16.

36. "Os régulos e indígenas de Marracuene". In Ana Vicente e António Pedro Vicente. *O príncipe real Luiz Felipe de Bragança, 187-1908* (Lisboa: Edições Inapa, 1998), 74.

37. "Batuque em Marracuene em honra de D. Luiz Filipe". Apud Ana Vicente e António Pedro Vicente. *O príncipe real Luiz Felipe de Bragança, 187-1908.* (Lisboa: Edições Inapa, 1998), 74.

38. "S. A. Real o batuque". Apud António Sopa, *A Alegria é Uma Coisa Rara: Subsídios para a História da Música Popular Urbana em Lourenço Marques (1920-1975)* (Maputo: Marimbique, Conteúdos e Publicações Ltda., 2014), 259.

39. "S. A. Real o batuque". Apud António Sopa, *A Alegria é Uma Coisa Rara: Subsídios para a História da Música Popular Urbana em Lourenço Marques (1920-1975)* (Maputo: Marimbique, Conteúdos e Publicações Ltda., 2014), 260.

42. Explanatory Programme of Monster Native Dance at the Wanderers. AHM, DSNI, Diversos, caixa n.º 37.

43. Ibidem.

44. Ibidem.

Fontes e bibliografia

FONTES

Arquivo Histórico de Moçambique (AHM)

Fundo da Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas (DSNI):
Álcool e bebidas, caixa 06.
Bairros e povoações indígenas, caixa 528.
Curadoria e Negócios Indígenas, caixas 573 e 602.
Diversos, caixas 29, 30, 37, 84, 91 e 103.
Diversos, Projetos de assistência aos indígenas, caixa 225.
Transgressões – prisões, caixas 07 e 83.
Tribunais indígenas, caixas 1586, 1601, 1602, 1603, 1605, 1606, 1609, 1630, 1632 e 1634.
Requerimentos, petições, reclamações e queixas, caixas 148, 149, 150 e 196.

Fundo da Direção dos Serviços de Administração Civil (DSAC):
Caixa 2195.

Fundo da Administração do Concelho de Moçambique (ACM):
Diversos Confidenciais, caixa 05.
Caixas 2010 e 3245.

Fundo do Governo do Distrito de Lourenço Marques (GDLM):
Século XIX, caixa 71.
Livros de Registro, caixa 3245.

Fundo do Governo Geral (GG):
Caixas, 34, 102, 108.
Processos – Polícia (1908-1914), caixa 19.

Imprensa:
Lourenço Marques Guardian (1906-1918).
O Incondicional (1910-1914).
O Mignon (1905).
Os Simples (1911).
Semana Desportiva (1923).

Biblioteca:
Chatelain, Ch. W., e Henri A. Junot. *A pocket dictionary, Thonga (Shangaan) – English; English-Thonga (Shangaan), proceeded by an Elementary Grammar*. Lausanne: G. Bridel, 1909.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)
Direção Geral do Ultramar (DGU):
1.ª Repartição, 2.ª Seção, Caixa: S/N, 1896, Correspondência.
1.ª Repartição, 1.ª Seção, Caixa 1322, Correspondência, 1902.
1.ª Repartição, 1.ª Seção. 1903.
3.ª Repartição, Caixa 1644, 1900.
3.ª Repartição, Caixa 2764, 1885-1898, Estatísticas.
3.ª Repartição, Caixa: 1396, 1891-1892, Obras Públicas.

Biblioteca Nacional de Portugal (BNP)
Imprensa:
A Tribuna (1907).
Boletim Oficial, n.º 48 (1904).
Diário de Notícias (1905).
Heraldo (1910).
Lourenço Marques Guardian (1945).
O Brado Africano (1923-1940).
O Chocarreiro (1910).
O Distrito (1904-1905).
O Imparcial (1922-1924).
O Intransigente: Suplemento humorístico e ilustrado (1911).
O Portuguez (1900-1901).
O Progresso de Lourenço Marques (1902-1908).
Notícias (1953 e 1967).

Publicações impressas:
Albuquerque, Mouzinho de. *Moçambique 1896-1898.* Volume II. Lisboa: Divisão de publicações e biblioteca. Agência Geral das Colónias, 1934.

Algumas palavras acerca das operações de guerra no distrito de Moçambique durante o governo do exmo. Sr. Conselheiro Jayme Pereira de Sampaio Forjaz de Serpa Pimentel (1903-1904). Lisboa: Tipografia d'A Editora, 1904.

Antologia colonial portuguesa. Volume I: Política e administração. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1946.

Augusto, António. *Estudos Psicotécnicos. Nível intelectual de algumas tribos de Moçambique*. Lisboa: Ministério das Colónias, 1949.

Azevedo, Guilherme de. "Relatório sobre os trabalhos do recenseamento da população de Lourenço Marques e Subúrbios, referido ao dia 01 de dezembro de 1912". In *Boletim Oficial*, suplemento: 177-193.

Branco, Francisco Xavier Ferrão de Castello. "Relatório precedendo a proposta de regulamentação do trabalho indígena, apresentada ao Conselho do Governo". In *Província de Moçambique. Relatórios e Informações. Anexos ao Boletim Oficial. 1908-09*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1909.

Cabral, António Augusto Pereira. *Raças, usos e costumes dos indígenas do Distrito de Inhambane* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1910).

Cabral, António Augusto Pereira. *Raças, usos e costumes dos indígenas da Província de Moçambique*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1925.

Cabral, António Augusto Pereira. *Primeira Exposição Colonial Portuguesa. Porto, 1934. Colónia de Moçambique. Indígenas da Colónia de Moçambique.* Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1934.

Camacho, Brito. "A Preguiça Indígena. Do Livro 'Moçambique – Problemas Coloniais' – 1926". *Antologia colonial portuguesa. Volume I: Política e administração*, 189-194. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1946.

Cayolla, Lourenço. *Marracuene*. Lisboa: Divisão de publicações e biblioteca, Agência Geral das Colónias, 1935.

Código de Postura da Câmara Municipal do Distrito de Inhambane. Aprovado por acordão do conselho de província n.º 22 de 8 de julho de 1887. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1887.

Courtois, Victor José. *Dicionário Português-Cafre-Tetense Ou Idioma Falado No Distrito De Tete E Na Vasta Região Do Zambeze Inferior*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1900.

Cunha, Joaquim D'Almeida da. *Estudos acerca dos usos e costumes dos Banianes, bathiás, parses, mouros, gentios e indígenas. Para cumprimento do que dispões o artigo 8.º, § 1.º do decreto de 18 de novembro de 1869*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1885.

D'Andrade, A. Freire. *Relatórios sobre Moçambique por Freire D'Andrade*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1907.

D'Ornellas, Ayres. *Raças e línguas indígenas em Moçambique. Memória apresentada ao Congresso Colonial Nacional*. Lisboa: A Liberal – Oficina Tipográfica, 1901.

———. *Viagem do Príncipe Real. Julho – Setembro 1907*. Lisboa: Escola Tipográfica das Oficinas de S. José, 1928.

Enes, António. *Moçambique*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, 1913.

Farinha, Padre António Lourenço. *Elementos de Gramática Landina (shironga). Dialeto indígena de Lourenço Marques*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1946.

Instruções para a defesa contra os mosquitos. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1907.

J. & M. Lazarus. *A Souvenir of Lourenço Marques. An album of views of the town* (Lourenço Marques: Tabler & Co., 1901.

Lavradio, José Luiz de Almeida. *Memórias do Sexto Marquês de Lavradio.* Lisboa: Edições Ática, 1947.

Lima, Américo Pires de. *Explorações em Moçambique*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1943.

Lima, Fernando de Castro Pires. *Contribuição para o Estudo do Folclore de Moçambique*. Porto: Separata da revista de etnografia n.º 14. Museu de Etnografia e História, 1934.

Lupi, Eduardo do Couto. *Breve memória sobre uma das capitanias-mores do distrito de Moçambique. Capitão-mor d'Angoche desde 4 de julho de 1903 a 5 de dezembro de 1905*. Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial, 1907.

Matsinhe, Guidione de Vasconcelos. *O auxiliar do médico e do enfermeiro. Vocabulário das l´´inguas ronga, shangaan e xitsua*. Lourenço Marques: Minerva Comercial, 1946.

Mello, Lopo Vaz de Sampayo e. *Política Indígena*. Porto: Magalhães e Moniz Editores, 1910.

Oliveira, Martins. *O Brasil e as Colónias Portuguesas*. Lisboa: Guimarães, 1978.

Raposo, Alberto Carlos de Paiva. *Noções de gramática landina. Breve guia de conversação em português, inglês e landim*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, 1895.

Recenseamento da População e das Habitações da Cidade de Lourenço Marques e seus Subúrbios: referidos a 1.º de dezembro de 1912. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1913.

Regulamento das Circunscrições Civis dos Distritos de Lourenço Marques. Aprovado por portaria n.º 671-A, de 12 de setembro de 1908. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1908.

Regulamento de Serviçais e Trabalhadores Indígenas no Distrito de Lourenço Marques. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1904.

Regulamento do Mercado Público da Cidade de Lourenço Marques. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1903.

Regulamento para o serviço dos Rickshaws de praça e particulares. Aprovado pelo acordão do conselho administrativo do distrito, n.º 6, de 1903. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1903.

Santa Rita, José Gonçalo. "O Contacto das Raças nas Colónias Portuguesas: Seus Efeitos Políticos e Sociais". In *Congresso do Mundo Português*, vol. XV, Livro 2, secção II, 17-70. Lisboa: Comissão Executiva dos Centenários, 1940.

Santos Júnior, J. R. dos. *A alma do indígena através da etnografia de Moçambique* (Lisboa: Instituto de Antropologia da Universidade do Porto.1950.

———."Carta Etnológica de Moçambique". In *XIII Congresso da Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências. Tomo V – 4.º Sessão, Ciências Naturais*, 625-645. Porto: Imprensa Portuguesa, 1951.

Secretaria Geral do Governo de Moçambique. *Regulamento de Prophylaxia Anti--Palustre da cidade de Lourenço Marques (aprovado por portaria provincial n.º 86 de 4 de fevereiro de 1907).*

Trabalhos do 1.º Congresso Nacional de Antropologia Colonial. Porto: Edições da 1.ª Exposição Colonial Portuguesa.1934).

Valle, E. Torre. *Dicionários shironga-português e português-shironga. Precedidos de uns breves elementos de gramática do dialeto Shironga, falado pelos indígenas de Lourenço Marques*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1906.

Fontes impressas

Erskine, Vincent. "Journey to Umzila's, South-East Africa, in 1871-1872". In *The Journal of the Royal Geographical Society of London,* vol. 45 (1875), 45-128.

Freire De Andrade, Alfredo e José António Matheus Serrano. *Explorações Portuguesas em Lourenço Marques. Relatórios da Comissão de Limitação da Fronteira de Lourenço Marques.* Lisboa: Imprensa Nacional, 1894.

Junod, Henry. "The mbila or ative piano of the Tchopi tribe". *Bantu Studies*, vol.3: 1 (1927).

———. *Usos e Costumes dos Bantu*. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

O Império Português na Primeira Exposição Colonial Portuguesa: álbum-catálogo oficial: documentário histórico, agrícola, industrial e comercial, paisagens, monumentos e costumes (Porto: Mário Antunes Leitão e Vitorino Coimbra, 1934).

Word Newspaper Archives (WNA)
O Africano (1908-1920);
O Brado Africano (1918-1922).

Portal Memórias da África e do Oriente
Rufino, José dos Santos, ed.. *Álbuns fotográficos e descritivos da colónia de Moçambique. Volume I: Lourenço Marques, panoramas da cidade.* Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929.
Rufino, José dos Santos, ed.. *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume III: Lourenço Marques – Aspectos da cidade, Vida Comercial, Praia da Polana, etc.* Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929.
Rufino, José dos Santos, ed., *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique. Volume X: raças, usos, costumes indígenas e alguns exemplares da fauna moçambicana.* Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929.

Arquivo Científico Tropical / Digital Repository (ACT/DR)
Álbum fotográfico n.º 3: Comissão de Delimitação de Fronteira de Lourenço Marques, 1890-91.
Álbum fotográfico n.º 10: Comissão de Delimitação de Fronteira de Lourenço Marques, 1890-91.
Coleção Missão de Mariano Cyrilo de Carvalho à província de Moçambique: edição geral, 1890.

Base de Dados «Legislação: Trabalhadores e Trabalho em Portugal, Brasil e África Colonial Portuguesa» (CECULT-UNICAMP)

Estatuto político, civil e criminal dos indígenas, In *Diário do Governo*, I Série, n.º 30, 06 de fevereiro de 1929.
Portaria Provincial N.º 317, de 9 de Janeiro de 1917, publicada no *Boletim Oficial* n.° 02/1917.

BIBLIOGRAFIA

Aderinto, Saheed. "Pleasure for sale: prostitution in colonial Africa, 1880s-1960s". In *Prostitution: a companion to mankind,* ed., Frank Jacob, 469-480. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016.
Albuquerque, Orlando de, Motta, José Ferra. *História da literatura em Moçambique.* Braga: Edições APPACDM Distrital de Braga, 1998.

Allina, Eric. "'Captive to Civilization': Law, Labor, and Violence in Colonial Mozambique". In *Mobility Makes States: Migration and Power in Africa*, ed. Darshan Vigneswaram e Joel Quirk, 59-78. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2015.

———. "Fallacious Mirrors: Colonial Anxiety and Images of African Labor in Mozambique, ca. 1929". *History in Africa*, vol. 24 (1997): 9-52.

———. "Para compreender a 'escravidão moderna': vozes dos arquivos". *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 33 (jan-jun. 2017): 131-155.

———. *Slavery by Any Other Name: African Life under Company Rule in Colonial Mozambique*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2012.

Almeida, Carlos. "Uma Infelicidade Feliz: A Imagem da África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kingo e a Região Mbundu (Meados do séc. XVI –Primeiro Quartel do séc. XVIII)". Tese de Doutoramento em Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2009.

Almeida, Silvia Capanema e Rogério Sousa Silva. "Do (in)visível ao risível: o negro e a 'raça nacional' na criação caricatural da Primeira República". *Estudos Históricos,* vol. 26, n.º 52 (julho – dezembro 2013): 316-345.

Alpers, Edward. "The role of culture in the liberation of Mozambique". In *Ufahamu*, vol. 12, n.º 13, (1983): 143-189.

Alves, Vera Marques. *Arte Popular e Nação no Estado Novo: A Política Folclorista do Secretariado de Propaganda Nacional.* Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013.

Amselle, Jean-Loup e Elikia M'bokolo, org., *No centro da etnia: Etnias, tribalismo e Estado na África.* Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

Andrade, Mário de. *Dicionário Musical Brasileiro*. Brasília: Ministério da Cultura, 1989.

Antunes, Luis Frederico Dias. "O Bazar e a Fortaleza em Moçambique: A Comunidade Baneanes do Guzereta e a Transformação do Comércio Afro-Asiático (1686-1810)". Tese de Doutoramento, FCSH, Universidade Nova de Lisboa, 2001.

Teresa Araújo, org., *Moçambique na I Guerra Mundial: Diário de um Alferes-Médico, Joaquim Alves Correia de Araújo, 1917-1918.* Ribeirão: Edições Húmus, 2015.

Bagnol, Brigitte. "Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique". *Análise Social,* vol. XLIII (2.º), (2008): 251-272.

Barber, Karin. "Popular Arts in Africa". *African Studies Review* 30, n.º 3 (Sep. 1987): 1-78.

———. org.. *Readings in African Popular Culture.* Madison: Indiana University Press, 1997.

———. “Views of the field. Introduction”. In *Readings in African Popular Culture*. org. Karin Barber, 1-12. Madison: Indiana University Press, 1997.

Berger, Iris. “African Women’s History: Themes and Perspectives”. *Journal of Colonialism and Colonial History, vol.* **4,** n.º 1 (2003).

Birmingham, David. “Vinho, Mulheres e Guerra”. In *O Império Africano (Séculos XIX e XX)*, org. Valentim Alexandre, 165-174. Lisboa: Colibri, 2008.

Bittencourt, Marcelo. “Moral e política: a vigilância colonial sobre o esporte angolano”. In *Esporte e lazer na África: novos olhares,* org. Augusto Nascimento, Marcelo Bittencourt, Nuno Domingos, Victor Andrade de Melo, 155-178. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

Bloch, Marc. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Braga-Pinto, César. “O Olhar Estrábico d’O Africano: Jornalismo e Literatura em Moçambique”. *Revista de Estudos Portugueses* 7, (2005): 67-87.

———. & Mendonça, Fátima. *João Albasini e as luzes de Nwandzengele. Jornalismo e política em Moçambique, 1908-1922*. Maputo: Alcance Editores, 2014.

———. “João Albasini e o olhar estrábico de *O Africano*”. In *João Albasini e as luzes de Nwandzengele*, Braga-Pinto, César & Mendonça, Fátima, 41-64. Maputo: Alcance Editores, 2014.

Cabaço, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação.* São Paulo: Editora UNESP, 2009.

Cahen, Michel. “Luta de Emancipação Anti-Colonial ou Movimento de Libertação Nacional? Processo Histórico e Discurso Ideológico: O caso das Colónias Portuguesas e de Moçambique em Particular”, *Africana Studia,* n.º 8 (2005): 39-67.

Calvino, Ítalo. “A Palavra Escrita e a Não-Escrita”. In *Usos e Abusos da História Oral*, org. Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira, 139-147. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

Capela, José. *O Imposto de Palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colónias*. Porto: Afrontamento, 1977.

———. *O álcool na colonização do sul do Save, 1860-1920.* Maputo: Edição do Autor, 1995.

———. “Conflitos Sociais na Zambézia, 1878-1892: A Transição do Senhorio para a Plantação”, *Africana Studia,* n.º 1 (1999): 143-173.

———. *O tráfico de escravos nos portos de Moçambique, 1733-1904*. Porto: Afrontamentos, 2002.

———. *Dicionário de negreiros em Moçambique, 1750-1897.* Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2007.

———. *O vinho para o preto. Notas e textos sobre a exportação do vinho para África.* Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2009.

___. *Moçambique pela sua história*. Porto: Edição Humus / Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2010.

Cardão, Marcos. *Fado Tropical. O luso-tropicalismo na cultura de massas (1960--1974)*. Lisboa: Edições da Unipop, 2014.

Carneiro Da Cunha, Manuela. "Etnicidade: da cultura residual mas irredutível". In *Antropologia do Brasil*, 235-244. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Carvalho, Silvio de Almeida Filho e Washington Santos Nascimento, orgs., *Intelectuais das Áfricas*. Campinas: Pontes Editores, 2018.

Castelo, Cláudia, Omar Ribeiro Thomaz, Omar Nascimento, Teresa Cruz Silva, orgs., *Os Outros da Colonização: Ensaios sobre o Colonialismo Tardio em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane. *O mineiro moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane*. Maputo: Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane, 1998 [1.ª edição de 1977]).

Chabal, Patrick. *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Editora Vega, 1994.

Clemente, Francisco D'Assis. *Estudos Indianos e Africanos*. Lisboa: Tipografia Matos Moreira, 1889.

Cole, Catherine M., Takyiwaa Manuh, Stephan F. Miescher, *Africa after gender?*. Boomington: Indiana University Press, 2007.

Convents, Guido. *Os moçambicanos perante o cinema e o audiovisual*. Maputo: Conteúdos e Publicações, 2011.

Cooper, Frederick, org., *Struggle for the city: migrant labor, capital and the State in urban Africa*. Beverly Hills: Sage, 1983.

———. "From Free Labor to Family Allowances: Labor and African Society in Colonial Discourse," *American Ethnologist* 16, n.º 4 (Nov 1989): 745-765.

———, Ann Laura Stoler. "Introduction. Tensions of Empire: Colonial Control and Visions Of Rule". *American Ethnologist,* vol. 16, n.º 4 (Nov., 1989): 609-621.

———, Allen Isaacman, Florencia Mallon, William Roseberry, Steve J. Stern, *Confronting Historical Paradigms: peasants, labor, and capitalist world system in Africa and Latin America.* Madison: University of Wisconsin Press, 1993.

———. "Class and Empire: An African Historian's Retrospective on E. P. Thompson", *Social History* 20, n.º 2 (May 1995): 235-241.

——— e Randall Packard Packard, org., *International Development and the Social Sciences*. Berkeley: University of California Press, 1997.

———. *Colonialism in question: theory, knowledge, history.* Berkeley: University of California Press, 2005.

———, Thomas C. Holt, Rebeca J. Scott. *Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

———. "A Escrita da História de África durante e depois de Um Tempo de Libertação: Apontamentos Pessoais". In *História de África: Capitalismo, Modernidade e Globalização*, 43-70. Lisboa: Edições 70, 2016.

———. "Descolonização e cidadania – a África entre os impérios e um mundo de nações". In *História de África. Capitalismo, Modernidade e Globalização*, 307-350. Lisboa: Edições 70, 2016.

———. "Trabalhadores africanos e projetos imperiais". In *História de África. Capitalismo, Modernidade e Globalização*, 263-306. Lisboa: Edições 70, 2016.

———. "Conflito e Conexão: Repensando a História Colonial da África". *Anos 90*, vol. 15, n.º 27 (2008): 37-38.

Corbey, Raymond. "'Ethnographic Showcases', 1870-1930". *Cultural Anthropology,* vol. 8, n.º 3 (1993): 338-369.

Costa, Maria Inês Nogueira da. "No centenário da Companhia de Moçambique, 1888-1988". *Arquivo,* Maputo, n.º 6 (outubro de 1989): 65-76.

Covane, Luís António. *O trabalho migratório e a agricultura no sul de Moçambique (1920-1992)*. Maputo: Promédia, 2001.

Craveirinha, José. *O folclore moçambicano e as suas tendências*. Maputo: Alcance Editores, 2009.

Cruz, Heloisa de Faria e Maria do Rosário da Cunha Peixoto. "Na Oficina do Historiador: Conversas sobre História e Imprensa", *Projeto História. História e Imprensa. Revista do Programa de Pós-Graduados em História e do Departamento de História* 35, (2007): 253-270.

Curto, Diogo Ramada e Bernardo Pinto da Cruz. "Destribalização, Regedorias e Desenvolvimento Comunitário: Notas acerca do Pensamento Colonial Português (1910-1965)". *Práticas da História* 1, n.º 1 (2015): 113-172.

Dias, Jill. "Uma Questão de Identidade: Respostas Intelectuais às Transformações Económicas no Seio da Elite Crioula da Angola Portuguesa entre 1870 e 1930". *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 1 (Jan-Jun. 1984): 61-94.

Dickerman, Carol. "African Courts Under the Colonial Regime: Usumbura, Ruanda-Urundi, 1938-62". *Canadian Journal of African Studies* 26, n.º 1 (1992): 55-69.

———. "The Use of Court Records as Sources for African History: Some Examples from Bujumbura, Burundi". *African Studies Association* 11, (1984): 69-81.

Domingos, Nuno. "Desporto Moderno e Situações Coloniais: O Caso do Futebol em Lourenço Marques". In *Mais do que Um Jogo: O Esporte e o Continente*

Africano, org. Vitor Andrade de Melo, Marcelo Bittencourt e Augusto Nascimento, 211-242. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.

———. "Urban Football Narratives and the Colonial Process in Lourenço Marques". *The International Journal of the History of Sport* 28, n.º15 (2011): 2159-2175.

———. *Futebol e colonialismo: corpo e cultura popular em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

———. "Cultura Popular Urbana e Configurações Imperiais". In *O Império Colonial em Questão (sécs. XIX-XX): Poderes, Saberes e Instituições*, org. Miguel Bandeira Jerónimo, 391-421. Lisboa: Edições 70, 2012.

———, Elsa Peralta. "A cidade e o colonial". In *Cidade e Império. Dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais*, orgs. Nuno Domingos e Elsa Peralta, IX-L. Lisboa: Edições 70, 2013.

———. "A desigualdade como legado da cidade colonial: racismo e reprodução de mão de obra em Lourenço Marques". In *Cidade e Império. Dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais*, orgs. Nuno Domingos e Elsa Peralta, 59-112. Lisboa: Edições 70, 2013.

Falola, Toyin e Steven J. Salm, eds., *Urbanization and African Cultures*. Durham, Carolina do Norte: Carolina Academic Press, 2004.

Fernandes, Paulo Jorge. "A fotografia e a edificação do Estado Colonial: a missão de Mariano de Carvalho à província de Moçambique em 1890". In *O império da visão: fotografia no contexto colonial português (1860-1960),* org. Filipa Lowndes Vicente,193-208. Lisboa: Edições 70, 2014.

___. *Mouzinho de Albuquerque: um soldado ao serviço do Império*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2010.

Filipe, Eléusio dos Prazeres Viegas. "Where Are the Mozambican Musicians? Music, Marrabenta and National Identity in Lourenço Marques, Mozambique, 1950-1975". Tese de Doutoramento, Universidade de Minnesota, 2012.

———. "A Invenção de uma Sociedade Lusotropical na Era da Descolonização em África: Música e Espaços Culturais em Lourenço Marques entre 1960--1974". In *Áfricas: Histórias, Identidades e Narrativas*, org. Regiane Augusto de Mattos, 151-182. Rio de Janeiro: Editora Prismas, 2017.

Foner, Eric. "O Significado da Liberdade", *Revista Brasileira de História,* vol. 8, n.º 16 (1988): 09-36.

Fortuna, Carlos. *O fio da meada. O algodão de Moçambique, Portugal e a economia--mundo (1860-1960).* Porto: Afrontamento, 1993.

Fry, Peter. "Nas Redes Antropológicas da Escola de Manchester: Reminiscências de um Trajeto Intelectual", *Iluminaras* 12, n.º 27 (2011): 1-13.

Gajanigo, Paulo. "O Sul de Moçambique e a História da Antropologia: Os Usos e Costumes dos Bantos, de Henri Junod". Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNICAMP, 2006.

Gastaldo, Édison. "As relações jocosas futebolísticas. Futebol, sociabilidade e conflito no Brasil". In *MANA*, n.º 16 (2) (2010): 311-325.

Genovese, Eugene. *A Terra Prometida: O Mundo que os Escravos Criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

Geary, Christraud M. Geary. "Old Pictures, New Approaches: Researching Historical Photographs", *African Arts*, Special Issue: Historical Photographs of Africa, 24, n.º 4, (Oct., 1991): 36-39, 98.

Gluckman, Max. *Rituals of Rebellion in South East Africa (The Frazer Lecture, 1952).* Manchester: Manchester University Press, 1953.

Granjo, Paulo. *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais* Porto: Edições Afrontamento, 2006.

Guimarães, Ângela. *Uma corrente do colonialismo português*. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.

Harries, Patrick. "The Anthropologist as Historian and Liberal: H-A. Junod and the Thonga". *Journal of Southern African Studies*, Special issue on Anthropology and History, 8, n.º 1 (October 1981): 37-50.

___. "The Roots of Ethnicity: Discourse and the Politics of Language Construction in South-East Africa". *African Affairs* 87, n.º 346 (January 1988): 25-52.

———. *Work, Culture, and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910.* Jonesburgo: Witwatersrand University Press, 1994.

———. *Junod e as sociedades africanas. Impacto dos Missionários Suíços na África Austral*. Maputo: Paulinas Editoras, 2007.

Havik, Philip. "Estradas sem fim: o trabalho forçado e a 'política indígena' na Guiné (1915-1945)". In *Trabalho forçado africano – experiências coloniais comparadas*, coord. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 229-247. Porto: Campo das Letras, 2006.

Henrique, Isabel Castro e Miguel Pais Vieira. "Cidades em Angola: construções coloniais e reinvenções africanas". In *Cidade e Império. Dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais*, orgs. Nuno Domingos e Elsa Peralta, 7-58. Lisboa: Edições 70, 2013.

Henriques, Isabel de Castro. *Percursos da Modernidade em Angola: Dinâmicas Comerciais e Transformações Sociais no Século XIX*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997.

Hohlfeldt, Antonio e Fernanda Grabauska. "Pioneiros da Imprensa em Moçambique: João Albasini e seu Irmão". *Brazilian Journalism Research* 6, n.º 1 (2010): 195-214.

Honwana, Raúl Bernardo. *Memórias*. Maputo: Marimbique, 2010.
Huigen, Siegfried. *Knowledge and Colonialism. Eighteenth-Century travelers in South Africa*. Boston: Brill, 2009.
Ibhawoh, Bonny e Harvey Amani Whitfield. "Problems, Perspectives, and Paradigms: Colonial Africanist Historiography and the Question of Audience". *Canadian Journal of African Studies* 39, n.º 3 (2005): 582-600.
Isaacman, Allen F.. *The tradition of resistance in Mozambique: anticolonial activity in the Zambezi Valley, 1850-1921*. Berkeley: Heinemann Educational Publishers, 1976.
——— e Barbara Isaacman. "Resistance and Collaboration in Southern and Central Africa, c. 1850-1920". *The International Journal of African Studies* 10, n.º 1 (1977): 31-62.
———. *Cotton is the mother of poverty: peasants, work, and rural struggle in colonial Mozambique, 1938-1961*. Portsmouth: Heinemann, 1996.
——— e Barbara Isaacman. *Slavery and beyond: the making of men and Chikunda ethnic identities in the unstable world of South-Central Africa, 1750-1920*. Londres: Heinemann, 2004.
Jerónimo, Miguel Bandeira. *Livros brancos, almas negras: a "Missão Civilizadora" do colonialismo português (c. 1870-1930)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.
———, Nuno Domingos, Nuno Dias. "Indígenas, Imigrantes e Outros Povos". In *Como Se Faz Um Povo*, coord. José Neves, 154-155 (Lisboa: Tinta da China, 2010).
———, José Pedro Monteiro. "Das 'dificuldades de levar os Indígenas a trabalhar': o 'sistema' de trabalho nativo no Império Colonial Português". In *O Império Colonial em Questão (sécs. XIX-XX): Poderes, Saberes e Instituições*, org. Miguel Bandeira Jerónimo, 159-196. Lisboa: Edições 70, 2012.
Keese, Alexander. "Slow Abolition Within the Colonial Mind: British and French Debates about "Vagrancy", "African Laziness", and Forced Labor in West Central and South-Central Africa, 1945-1965". *IRSH,* 59 (2014): 377-407.
Killingray, David e Andrew Roberts. "An outline of photograph in Africa to ca. 1940". *History in Africa,* 16 (1989): 197-208.
Kubik, Gerhard. "Drum Patterns in the 'Batuque' of Benedito Caxias". *Latin American Music Review / Revista de Música Latino-americana* 11, n.º 2 (Autumn–Winter, 1990): 115-181.
Laranjeira, Lia Dias. *Mashinamu na Uhuru: Arte Makonde e História Política de Moçambique (1950-1974)*. São Paulo: Intermeios/Kapicua, 2018.
Laranjeira, Pires. *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

Laranjeiras, Rui. *A Marrabenta: sua evolução e estilização, 1950-2002*. Maputo: Minerva Print, 2014.

Lima, Henrique Espada. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

Linebaugh, Peter. "Todas as montanhas atlânticas estremeceram". *Revista Brasileira de História* 3, n.º 6 (1983): 07-46.

———, Marcus Rediker. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico Revolucionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Lobato, Alexandre. *História da Fundação de Lourenço Marques*. Lisboa: Edições da Revista Lusitânia, 1948.

———. *História do Presídio de Lourenço Marques. 1.º vol. 1782-1786*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1949.

———. *Lourenço Marques, Xilunguíne: biografia da cidade*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1970.

Lowie, Robert H. *Primitive society*. Nova Iorque: Boni and Liveright, 1920.

Macagno, Lorenzo. "Do Assimilacionismo ao Multiculturalismo: Educação e Representações sobre a Diversidade Cultural em Moçambique" (Tese de Doutoramento, PPGSA-UFRJ, 2000).

———. "O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: António Enes e a geração de 1895". In *Moçambique e ensaios*, org., Peter Fry, 61-90. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

———. *Outros Muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

———. "Missionários e Imaginação Etnográfica: Reflexões sobre o Legado de Henri A. Junod (1863-1934)". In *O Antropólogo e Sua Bíblia: Ensaios sobre Missionários-Etnógrafos*, org. Melvina Araújo, 23-67. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014.

———. "Islã, transe e liminaridade". In *Revista de Antropologia,* Vol. 50, n.º1, São Paulo, (Jan./Jun. 2007): 85-123.

Maloka, Tshidiso. "Khomo Lia Oela: Canteens, Brothels and Labour Migrancy in Colonial Lesotho, 1900-1940". *The Journal of African History* 38, n.º 1 (1997): 101-122.

Manghezi, Alpheus. *Guijá, Província de Gaza 1895-1977: trabalho forçado, cultura obrigatória do algodão, o Colonato do Limpopo e reassentamento pós-independência. Entrevistas e canções recolhidas 1979-1981*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 2003.

———. *Massacane: uma cooperativa de mulheres velhas no sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 2003.

Marcussi, Alexandre Almeida. "Personalidade, Raça e Nação na África Pós--Colonial: Alguns Apontamentos a partir das Ideias de Kwame Nkrumah". In *Estudos sobre África Ocidental: Dinâmicas Culturais, Diálogos Atlânticos*, org. Raissa Brescia do Reis, Taciana Almeida Garrido de Resende e Thiago Henrique Mota, 259-286. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

Martinez, Esmeralda Simões, "Uma pesada indenização". In *Revista África e Africanidades*, Ano III, n.º 12 (Fev. 2011).

Martins, Leonor Pires. *Um império de papel: imagens do colonialismo português na imprensa periódica ilustrada (1875-1940)*. Lisboa: Edições 70, 2014.

Marzano, Andrea. "Nem todas as batalhas eram de flores: cotidiano, lazer e conflitos sociais em Luanda". In *Esporte e lazer na África: novos olhares,* org. Augusto Nascimento, Marcelo Bittencourt, Nuno Domingos, Victor Andrade de Melo, 13-36. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

Matos, Patrícia Ferraz de. *As "cores" do Império: representações raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

Mattos, Regiane Augusto de. *As dimensões da resistência em Angoche: da expansão política do sultanato à política colonialista portuguesa no norte de Moçambique (1842-1910)*. São Paulo: Alameda, 2015.

———. "Batuques da terra, ritmos do mar: expressões musicais e conexões culturais no norte de Moçambique (séculos XIX-XXI), in *Revista de História da USP,* n.º 178, São Paulo, (2019), 1-39.

Mcclintock, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

Medeiros, António Fernando Gomes. "A primeira exposição colonial portuguesa e a representação etnográfica das províncias". In *Dois lados de um rio: nacionalismo e etnografias na Galiza e em Portugal.* Lisboa: ICS, 2006.

Miguel, Amâncio, compilação. *Marrabenta – Vozes de Moçambique*. Maputo: Marimbique, 2004.

Miller, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropol*ógicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Miller, Joseph C. "History and Africa / Africa and History". *The American Historical Review* 104, n.º 1 (Feb. 1999): 1-32.

Mitchell, J. Clyde. "A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte". In *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos,* org. Bela Feldman-Bianco, 237-264. São Paulo: Editora UNESP, 2010 [1956].

Moorman, Marissa J.. *Intonations: a social history of music and nation in Luanda, Angola, from 1945 to recent times*. Athens: Ohio University Press, 2008.

Morais, Carolina Maíra Gomes. “Estado Colonial Português e Medicinas ao Sul do Save. Moçambique (1930-1975)”. Dissertação de mestrado em História das Ciências e da Saúde, Fundação Osvaldo Cruz, 2014.

Moreira, José. *Os assimilados, João Albasini e as eleições, 1900-1922*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997.

Mussane, Guilherme Afonso. “A Kuna n’Kinga: Lobolo como Foco das Representações Locais de Mudança Social”. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia IFCS-UFRJ, 2009.

Nascimento, Augusto. “Salubridade, Urbanismo e Ordenamento Social em S. Tomé”. In *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História de África* (Lisboa), 411-428.

———. “Escravatura, Trabalho Forçado e Contrato em S. Tomé e Príncipe nos Séculos XIX e XX: Sujeição e Ética Laboral”. *Africana Studia,* n.º 7 (2004): 183-217.

———. “Em torno do associativismo africano na era republicana: da afirmação da raça negra à defesa dos africanos na colônia”. In *Moçambique: relações históricas regionais e com países da CPLP*, org. Augusto Nascimento, Aurélio Rocha, Eugénia Rodrigues, 155-182. Maputo: Alcance Editores, 2011.

Neves, Olga Maria Iglésias. “Em defesa da causa africana. Intervenção do Grémio Africano na sociedade de Lourenço Marques. 1908-1938.” Dissertação de Mestrado em História. Universidade Nova de Lisboa, 1989.

———. “O Movimento Associativo Africano em Moçambique: Tradição e Luta (1926-1962)”, *Africanologia – Revista Lusófona de Estudos Africanos* 2, (2009): 179-193.

Newitt. Malyn. *História de Moçambique*. Portugal: Publicações Europa-América Ltda, 1997.

O’Laughlin, Bridget, “Class and the Customary: The Ambiguous Legacy of the Indigenato in Mozambique”, *African Affairs* 99, n.º 394 (2000): 5-42.

Oliva, Anderson Ribeiro. “A História da África em Perspectiva”. *Revista Múltipla* 10, n.º 16 (2004): 9-40.

___. “De Indígena a Imigrante: O Lugar da África e dos Africanos no Universo Imaginário Português dos Séculos XIX ao XXI”. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, n.º 3 (junho 2009): 32-51.

Passador, Luiz Henrique. “‘As Mulheres são Más’: Pessoa, Gênero e Doença no Sul de Moçambique”. *Cadernos Pagu,* n.º 35 (julho-dezembro de 2010): 177-210.

Pélissier, René. *História de Moçambique: formação e oposição. 1854-1918. Volume I & II*. Lisboa: Editorial Estampa, 2000.

Penvenne, Jeanne. "'Here everyone walked with fear': the Mozambique labor system and the workers of Lourenço Marques, 1945-1962". In *Struggle for the city: migrant labor, capital, and the State in urban Africa*, org. Frederick Cooper, 131-166. Berkeley: Sage, 1983.

———. "Labor struggles at the port of Lourenço Marques, 1900-1933". *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 8, n.º 2 (Fall, 1984): 249-285.

———. *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1993.

———. *African workers and colonial racism. Mozambican strategies and struggles in Lourenço Marques, 1877-1962*. Portsmouth: Heinemann, 1995.

———. "João dos Santos Albasini (1876-1922): The Contradictions of Politics and Identity in Colonial Mozambique". *Journal of African History* 37, n.º 3 (1996): 419-464.

———. "Seeking the factory for women: Mozambican urbanization in the late colonial era". In *Journal of Urban History*, vol. 23, n.º 3 (1997): 342-379.

———. "Fotografando Lourenço Marques: A Cidade e os Seus Habitantes de 1960 a 1975". In *Os Outros da Colonização: Ensaios sobre o Colonialismo Tardio em Moçambique*, org. Claudia Castelo, Omar Ribeiro Thomaz, Sebastião Nascimento e Teresa Cruz Silva, 173-191. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

———. *Women, migration & the cashew economy in Southern Mozambique: 1945--1975.* Oxford: James Currey, 2015.

Pereira, Luísa Villarinho. *Moçambique – Manoel Pereira (1815-1894). Fotógrafo comissionado pelo Governo Português*. Lisboa: Edição de autor, 2013.

Pereira, Matheus Serva. "'Anúncios e Comunicados: 80 Réis por Linha': Propaganda e Cotidiano nas Páginas de O Africano (1909-1919)". In *Estudos Africanos: Múltiplas Abordagens*, org. Alexandre Vieira Ribeiro e Alexander Lemos de Almeida Gebara, 73-97. Niterói: Editora da UFF, 2013.

———. "'Beiços a mais, miolos a menos...': representação, repressão e lazer dos grupos africanos subalternos nas páginas da imprensa de Lourenço Marques (1890-1910)". In *Esporte e lazer na África: novos olhares,* org. Augusto Nascimento, Marcelo Bittencourt, Nuno Domingos, Victor Andrade de Melo, 37-61. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

——— e Washington Santos Nascimento. "Etnicidades e os Outros em Contextos Coloniais Africanos: Reflexões sobre as Encruzilhadas entre História e Antropologia". In *Etnicidade e Trânsitos: Estudos sobre Bahia e Luanda*, org. Marise de Santana, Edson Dias Ferreira, Washington Santos Nascimento. 20-36. Jequié; Rio de Janeiro: Editora do Programa de Pós-Graduação em

Relações Étnicas e Contemporaneidade (UESB) e Áfricas: Grupo de pesquisa Interinstitucional (UERJ – UFRJ), 2017).
Pereira, Rui Mateus. "A 'Missão etognósica de Moçambique': A Codificação dos 'Usos e Costumes Indígenas' no Direito Colonial Português. Notas de Investigação". *Cadernos de Estudos Africanos,* n.º 1 (2001): 126-177.
———. "Raça, Sangue e Robustez: Os Paradigmas da Antropologia Física Colonial Portuguesa", *Caderno de Estudos Africanos,* n.º 7-8 (2005): 209-241.
———. "Conhecer para Dominar: O Desenvolvimento do Conhecimento Antropológico na Política Colonial Portuguesa em Moçambique, 1926-1959". Tese de Doutoramento em Antropologia, FCSH-UNL, 2005.
Pina-Cabral, João de. "Um Livro de Boa Fé? A Contraditoriedade do Presente na Obra de Henri-Alexandre Junod (1898-1927)". In *África em Movimento*, org. Juliana Braz Dias e Andréa de Souza Lobo. Brasília: ABA Publicações, 2012.
Pinho, Osmundo. "A Antropologia na África e o Lobolo no Sul de Moçambique". *Afro*-Ásia, 43 (2011): 9-41.
Porter, Andrew. *Imperialismo europeu: 1860-1914*. Lisboa: Edições 70, 2011.
Ranger, Terence O. "Connexions Between 'Primary Resistance' Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa. Part I". *Journal of African History* IX, n.º 3 (1968): 437-453.
———. *Dance and Society in Eastern Africa.1890-1970. The Beni Ngoma*. Berkeley: University of California Press, 1975.
———. "Nationalist Historiography, Patriotic History and the History of the Nation: The Struggle over the Past in Zimbabwe". *Journal of Southern African Studies* 30, n.º 2 (June 2004): 215-234.
———. *Bulawayo Burning: The Social History of a Southern African City, 1893-1960*. Londres: James Currey, 2010.
Reinhard, Bruno. "Poder, História e Coetaneidade: Os Lugares do Colonialismo na Antropologia sobre a África". *Revista de Antropologia* 57, n.º 2 (2014): 329-375.
Reis, Carlos Santos. *A população de Lourenço Marques em 1894 (um censo inédito)*. Lisboa: Publicações do Centro de Estudos Demográficos, 1973.
Reis, João José e Eduardo Silva. *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
Reis, João José. "De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da Abolição", *Afro-Ásia,* n.º 24 (2000): 199-242.
Revel, Jacques. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.

Ribeiro, Fátima e António Sopa, orgs., *140 Anos de Imprensa em Moçambique: Estudos e Relato*. Maputo: Associação Moçambicana de Língua Portuguesa,1996.

Rita-Ferreira, António. "Timbilas e jazz entre os indígenas de Homoíne (Moçambique)". In *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, Vol. 01, n.º 01, (1960): 68-79.

———. *Os africanos de Lourenço Marques. Separata de Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique.* 93-491. Lourenço Marques: I.I.C.M, 1967/1968.

Rizzo, Lorena. "The Elephant Shooting: Colonial Law and Indirect Rule in Kaoko, Northwestern Namibia, in the 1920s and 1930s", *Journal of African History* 48, n.º 2 (2007): 245-266.

Roberts, Richard. "Text and Testimony in the Tribunal de Première Instance, Dakar, during the Early Twentieth Century". *The Journal of African History* vol. 31, n.º 3 (1990): 447-463.

Rocha, Aurélio. *Associativismo e nativismo em Moçambique. Contribuição para o estudo das origens do nacionalismo moçambicano (1900-1940)*. Promédia: Moçambique, 2002.

Rocha, Ilídio. *A arte maravilhosa do povo chope*. Lourenço Marques: Instituto de Investigação Cientifica de Moçambique, 1962.

———.*A imprensa de Moçambique. História e catálogo (1854-1975)*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 2000).

Rodrigues, Eugénia. "As Donas de Prazos do Zambeze: Políticas Imperiais e Estratégias Locais". In *VI.ª Jornada Setecentista: Conferências e Comunicações*, 16-34. Curitiba: Aos Quatro Ventos, CEDOPE, 2006.

Roque, Ricardo. *Antropologia e Império. Fonseca Cardoso e a Expedição à Índia em 1895*. Lisboa: Imprensa de Ciência Sociais, 2001.

———. "A Antropologia Colonial Portuguesa (c.1911-1950)". In *Estudos da Sociologia da Leitura em Portugal no Século XX*, org. Diogo Ramada Curto, 789--822. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 2006.

Salve, Giovani Grillo. "O Caso do Dr. Abdullah Abdurahman e a Medicina e Política Colonial na Cidade do Cabo, 1895-1921". Apresentação Oral, Seminário Internacional "Cultura, Política e Trabalho na África Meridional", UNICAMP, Campinas, 11-14 maio, 2015.

Santana, Chico. "Batucada: Experiências em Movimento". Tese de Doutoramento, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, 2018.

Santana, Jacimara Souza. "A Experiência dos Tinyanga, Médicos-Sacerdotes ao Sul de Moçambique: Culturas, Identidades e Relações de Poder (C. 1937--1988)". Tese de doutorado em História Social, UNICAMP, 2014.

Santana, Noeme. "Olhares Britânicos: Visualizar Lourenço Marques na Óptica de J and M Lazarus, 1899-1908". In *O Império da Visão: Fotografia no Contexto Colonial Português (1860-1960)*, org. Filipa Lowndes Vicente, 211-222. Lisboa: Edições 70, 2014.

Santos, Gabriela Aparecida dos. *Reino de Gaza: O Desafio Português na Ocupação do Sul de Moçambique (1821-1897)*. São Paulo: Alameda, 2010.

———. "'Lança Presa no Chão': Guerreiros, Redes de Poder e a Construção de Gaza (Travessias entre a África do Sul, Moçambique, Suazilândia e Zimbábue, Século XIX)". Tese de Doutorado defendida no Departamento de História da Universidade de São Paulo, 2017.

Santos, Maciel. "Imposto e algodão: o caso de Moçambique (1926-1945)". In *Trabalho forçado africano – articulação com o poder político*, coord., Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 191-225. Porto: Campo das Letras, 2007.

———. "Trabalho forçado na época colonial – um padrão a partir do caso português?". *Hendu,* 4 (1), (2014): 9-21.

Santos, Maria Emília Madeira. "Ultimatum, Espaços Coloniais e Formações Políticas Africanas". África. *Revista do CEA – USP*, n.º 16 -17 (1993-1994): 67-99.

Schumaker, Lyn. "A Tent With a View: Colonial Officers, Anthropologists, and the Making of the Field in Northern Rhodesia, 1937-1960". *Osiris* 11, (1996): 237-258.

———. *Africanizing Anthropology. Fieldwork, Network, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham/Londres: Duke University Press, 2001.

———. "The Director as Significant Other: Max Gluckman and Team Research at the Rhodes-Livingstone Institute". In *Significant Others. Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology*, ed. Richard Handler, 91-130. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2004.

Scott, James C. *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1985.

———. *Dominantion and the art of resistance: hidden transcripts*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1990.

Serra, Carlos, dir.. *História de Moçambique – Volume I. Parte I: Primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores, 200/300-1885. Parte II: Agressão imperialista, 1886-1930.* Maputo: Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000.

Serra, Filomena. "Visões do Império: a 1.ª Exposição Colonial Portuguesa de 1934 e alguns dos seus álbuns". *Revista Brasileira de História da Mídia (RBHM),* vol. 5, n.º 1 (jan./2016 – jun./2016): 45-84.

Serém, Maria do Carmo. *A Porta do meio: a Exposição Colonial de 1934: Fotografias da casa Alvão*. Porto: Centro Português de Fotografia, 2001.
Seth, Sanjay. "Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?". *História da Historiografia*, n.º 11 (2013): 173-189.
Sheldon, Kathleen. "Writing about women: approaches to a gendered perspective in African History". *Writing African History.* ed., John Edward Phlips, 465--490. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2005.
———. "Markets and Gardens: placing women in the history of urban Mozambique". *Canadian Journal of African Studies*, vol. 37, n.º 2/3 (2003): 358-395.
Shepperson, G. e T. Price. *Independent African: John Chilembwe and the origins, setting and significance of the Nyasaland Native Rising of 1915.* Edimburgo: Edinburgh University Press, 1958.
Shohat, Ella. "Gender and the Culture of Empire: Toward a Feminist Ethnography of the Cinema". *Quartely Review of Film and Video,* vol. 13, n.º 1-3 (1991): 45-84.
Silva, Ana Cristina Fonseca Nogueira da. "'Missão civilizacional' e codificação de usos na doutrina colonial portuguesa (século xix-XX)". *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, n.º 33-34, (2004-2005): 899-921.
———. "Fotografando o Mundo Colonial Africano. Moçambique, 1929". *Varia História* 25, n.º 41 (janeiro/junho 2009): 107-128.
———. "Da Carta de Alforria ao Alvará de Assimilação: A Cidadania dos 'Originários de África' na América e na África Portuguesas, Séculos XIX e XX". In *A Experiência Constitucional de Cádis – Espanha, Portugal e Brasil*, org. Cecília Helena Salles de Oliveira e Márcia Berbel, 109-137. São Paulo: Editora Alameda, 2012.
———. "O Registo da Diferença: Fotografia e Classificação Jurídica das Populações Coloniais (Moçambique, Primeira Metade do Século XX)". In *O Império da Visão: Fotografia no Contexto Colonial Português (1860-1960)*, org. Filipa Lowndes Vicente, 67-84. Lisboa: Edições 70, 2014.
Slenes, Robert W. "'Malungu ngoma Vem!': África Coberta e Descoberta do Brasil". *Revista USP,* n.º 12 (1992): 48-67.
Sopa, António. *A alegria é uma coisa rara – subsídios para a história da música popular urbana em Lourenço Marques (1920-1975).* Maputo: Marimbique, Conteúdos e Publicações, 2014.
Teixeira, Nuno Severiano. "Política Externa e Política Interna no Portugal de 1890: O Ultimatum Inglês". *Análise social* XXIII, n.º 98 (1987): 687-719.
Thomaz, Fernanda do Nascimento. "Os 'Filhos da Terra': Discurso e Resistência nas Relações Coloniais no Sul de Moçambique (1890-1930)". Dissertação

de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008.
———. "Casaco que se Despe pelas Costas: A Formação da Justiça Colonial e a (Re) ação dos Africanos no Norte de Moçambique, 1894 – c. 1940". Tese de doutoramento, Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2012.
Thomaz, Omar Ribeiro. "Apresentação". In *Usos e Costumes dos Bantu*, Henri Junod. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.
———. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/FAPESP, 2002.
Thompson, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros. Uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
———. "Folclore, Antropologia e História Social". In *A Peculiaridade dos Ingleses e Outros Artigos*, 227-268. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.
Tracey, Hugh. *Chopi musicians. Their music, poetry, and instruments* (Londres: Oxford University Press, 1970.
Vail, Leroy, ed., *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Londres: James Currey; Berkeley: University of California Press, 1989.
———, Landeg White. *Power and the praise poem. Southern African voices in History.* Charlottesville: University Press of Virginia, 1991.
———. "Plantation protest. The History of a Mozambican song". In *Readings in African Popular Culture,* ed., Karin Barber, 54-62. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
Valentim, Alexandre. *Velho Brasil, Novas Áfricas: Portugal e o Império, 1808-1975*. Porto: Edições Afrontamento, 2000.
Vicente, Ana e António Pedro Vicente. *O príncipe real Luiz Felipe de Bragança, 1887-1908.* Lisboa: Edições Inapa, 1998.
Vicente, Filipa Lowndes. *Outros Orientalismos: a Índia entre Florença e Bombaim (1850-1900)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.
———, org.. *O império da visão: fotografia no contexto colonial português*. Lisboa: Edições 70, 2014.
———. "Black Women's Bodies in the Portuguese Colonial Visual Archive (1900--1975)". *Portuguese Literary and Cultural Studies*, Special Issue: Transnational Africas: Visual, Material and Sonic Cultures of Lusophone Africa, n.º 30/31 (2017): 16-67.
———, Inês Vieira Gomes. "Tensions of empire and monarchy: the African tour of the Portuguese crown prince in 1907". In *Royals on tour. Politics, pageantry and colonialism,* ed. Robert Aldrich e Cindy McCreery, 146-168. Manchester: Manchester University Press, 2018.

Wane, Marílio. "A Timbila Chopi: Construção de Identidade Étnica e Política da Diversidade Cultural em Moçambique (1934-2005)". Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, 2010.

Webster, David J. *A sociedade chope. Indivíduo e aliança no sul de Moçambique, 1969--1976*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009).

West, Harry G. "Inverting the Camel's Hump: Jorge Dias, His Wife, Their Interpreter, and I". In *Significant Others: Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology*, ed. Richard Handler, 51-90. Madison: University of Wisconsin Press, 2004.

———. *Kupilikula. O poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

White, Luise. "A colonial state and an African petty bourgeoisie: prostitution, property, and class struggle in Nairobi, 1936-1940". In *Struggle for the city: migrant labor, capital, and the State in urban Africa*, ed. Frederick Cooper, 167-194. Beverly Hills, California: SAGE, 1983.

Yoshikuni, Tsuneo. *African Urban Experience in Colonial Zimbabwe. A Social History of Harare before 1925*. Harere, Zimbabwe: Weaver Press, 2007.

Zamparoni, Valdemir. "A Imprensa Negra em Moçambique: A Trajetória de 'O Africano' – 1908-1920". África: Revista do Centro de Estudos Africanos 11, n.º 1 (1988): 73-86.

———. "Entre "Narros" e "Mulungos": colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, c.1890- c.1940". Tese de doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, 1998.

———. "Gênero e Trabalho Doméstico numa Sociedade Colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940". *Afro-Ásia,* n.º 23 (1999): 147-174.

———. "Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, 1890-1940". *Lusotopie* (2000): 191-222.

———. "Copos e Corpos: A Disciplinarização do Prazer em Terras Coloniais". *Travessia,* n.º 4/5 (2004): 119-137.

———. "Da Escravatura ao Trabalho Forçado: Teorias e Práticas". *Africana Studia,* n.º 7 (2004): 299-325.

———. *De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique*. Salvador: EDUFBA: CEAO, 2007.

Zimba, Benigna. "O papel da mulher no consumo de tecido importado no norte e no sul de Moçambique, entre os finais do século XVIII e os meados do século XX". In *Moçambique: relações históricas regionais e com países da CPLP*, org. Augusto Nascimento, Aurélio Rocha, Eugénia Rodrigues, 15-38. Maputo: Alcance Editores, 2011.

Índice remissivo

OBRAS DA IMPRENSA DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA

Ricardo Noronha
"A banca ao serviço do povo": Política e Economia durante o PREC (1974-1975)

Daniel Ribas
Uma dramaturgia da violência: os filmes de João Canijo

António Duarte Silva
O Império e a constituição colonial portuguesa

Fernando Ampudia de Haro
O processo civilizacional da tourada: Guerreiros, cortesãos, profissionais… e bárbaros?

O "batuque" possui uma história múltipla. O termo foi empregado para designar diferentes práticas musicais e tipos de *performance* produzidos por africanos ou afrodescendentes. Este livro investiga as formas como os "batuques" foram praticados e ressignificados pelo colonialismo português em Lourenço Marques (atual Maputo) e no sul de Moçambique durante o período de 1890-1940.
As categorias criadas e implementadas pela ação colonial portuguesa não foram capazes de conter a multiplicidade das experiências e das práticas das populações africanas. Por meio de ferramentas teórico-metodológicas da História Social da Cultura, da história "vista de baixo" e da microhistória, os "batuques" são aqui configurados como objeto de investigação e janela privilegiada para analisar resistências, tensões e arranjos cotidianos daqueles que foram subalternizados pelo poder colonizador português na região.

Matheus Serva Pereira (Rio de Janeiro, 1985) é investigador no Instituto de Ciências Sociais, da Universidade de Lisboa. Doutor em História Social da África pela Universidade Estadual de Campinas, realiza pesquisas nas áreas da História Social, História da África e História de Moçambique no século xx.

ISBN 978-989-8956-10-1